943 Ic6
4 Bde

DIE GRIECHISCHEN PHILOSOPHEN

DEUTSCH IN AUSWAHL MIT EINLEITUNGEN
VON WILHELM NESTLE

ZWEITER BAND

BAND I: DIE VORSOKRATIKER / BAND II: DIE SOKRATIKER (AUSSER PLATON U. ARISTOTELES) / BAND III/IV: DIE NACHSOKRATIKER (PHILOSOPHIE DES HELLENISMUS U. DER RÖMISCHEN KAISERZEIT)

DIE SOKRATIKER

DEUTSCH IN AUSWAHL MIT EINLEITUNGEN
VON WILHELM NESTLE

ERSTES BIS DRITTES TAUSEND

VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS IN JENA

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Copyright 1923 by Eugen Diederichs Verlag in Jena

VORWORT

Die freundliche Aufnahme meiner im Jahr 1908 erschienenen „Vorsokratiker“ (2. Aufl. 1922) legte dem Verlag den Gedanken nahe, als Seitenstück dazu eine entsprechende Ausgabe der Reste der nachsokratischen Philosophie zu veranstalten. Ich übernahm die Aufgabe, ohne mir zu verhehlen, daß ihre Lösung ungleich schwieriger sei. Schon der Umfang der beiden Perioden, dort zweihundert, hier neunhundert Jahre, ist gar sehr verschieden und mußte selbstverständlich auch in dem räumlichen Umfang der Arbeit zum Ausdruck kommen. Die Arbeit selbst war dort durch die kritische Ausgabe der Fragmente von Diels erleichtert. Hier waren ähnliche Hilfsmittel nur streckenweise zu benutzen, wie für Epikur und die alte Stoa die Werke von Usener und v. Arnim. Für Straton gibt es überhaupt noch keine, für Poseidonios wenigstens keine dem heutigen Stand der Forschung entsprechende Sammlung der Bruchstücke. So mußte die Zusammenstellung der Fragmente in manchen Fällen erst gemacht werden. Daß hierbei die Art unserer Überlieferung große Schwierigkeiten bereitet, weiß jeder Kundige: nicht nur sieht man sich vielfach statt auf wörtliche Anführungen auf bloße Referate angewiesen, sondern oft, wie z. B. bei Krantor, läßt sich zwar die Benützung seiner Gedanken durch Spätere in vielen Abschnitten wahrscheinlich machen, aber nicht in scharfer und greifbarer Form abgrenzen. Nicht selten sind Bruchstücke des einen Philosophen in denen eines anderen enthalten. In solchen Fällen habe ich zuweilen auf ein Herausheben verzichtet, um ein allzustarkes Zerpflücken zu vermeiden. Was bliebe z. B. von Teles übrig, wenn man alles fremde Gut ausscheiden wollte? So habe ich, was Bion, Stilpon u. a. gehört, dort in seinem Zusammenhang belassen.

Das Buch macht, wie sein Titel sagt, nicht auf Vollständigkeit Anspruch, sondern will eine Auswahl des Wichtigsten geben. Dabei mußte, um den Umfang nicht zu sehr anschwellen zu lassen, auf manches Wertvolle verzichtet wer-

den. Vor allem mußten schon aus diesem äußeren Grunde Platon und Aristoteles ausgeschlossen werden. Damit mag manchem gerade das Herzstück der nachsokratischen Philosophie zu fehlen scheinen. Indessen eben die Selbständigkeit dieser größten Denker läßt sie trotz ihres sokratischen Ausgangspunktes weniger als bloße Nachfahren des Meisters erscheinen als die vielen andern, die nach ihm kommen und sich enger oder loser an ihn anschließen. Auch sind ihre Werke in neueren Übersetzungen leicht zugänglich. Ebenso dürfte es sich rechtfertigen lassen, daß Cicero und Plutarch nicht als selbständige Denker zum Wort kommen, was sie nicht waren, sondern nur als Vermittler der Gedanken anderer. Man konnte überhaupt zweifeln, ob Philosophen, von denen vollständige Werke erhalten sind, aufzunehmen seien. Aber was wäre die jüngere Stoa ohne Seneca, Epiktetos und M. Aurelius? In diesen Fällen wurden nicht vollständige längere Abschnitte ausgewählt, sondern einzelne Stellen, die die für das System und die Persönlichkeit bezeichnendsten Gedanken enthalten. Daß diese ausgehobenen Stellen auch wie die sonstigen Bruchstücke mit „fr." angeführt werden, wolle man dem Streben nach Einheitlichkeit der Bezeichnung zugute halten. Was die Menge des gebotenen Stoffes betrifft, so glaubte ich mich mit einer so eng begrenzten Auswahl, wie sie in der die ganze griechische Philosophie umfassenden Sammlung von Ritter und Preller (9. Aufl. von E. Wellmann 1913) vorliegt, nicht begnügen zu sollen. Ich habe fast durchweg erheblich mehr gegeben. Erst von Philon an habe ich mich in der Hauptsache auf die dort abgedruckten Stücke beschränkt, aber Auszüge aus Boëthius noch hinzugefügt.

Die *Anlage des Buches* ist genau dieselbe wie bei den „Vorsokratikern". Die *Einführung* will auch hier keine erschöpfende Geschichte dieses Abschnittes der griechischen Philosophie geben, sondern nur ein Führer durch das Trümmerfeld sein, über die Persönlichkeiten der Philosophen kurz orientieren und den mangelnden Zusammenhang der Bruchstücke herstellen. Ihre Anordnung ist, wo es mög-

lich war, nach den Schriften getroffen, aus denen sie stammen. Solche *Bruchstücke*, die einer Schrift nur vermutungsweise zugewiesen sind, sind mit einem Stern (*) neben ihrer Nummer bezeichnet. Ergänzungen des Textes sind durch eckige, erläuternde Erweiterungen durch runde Klammern kenntlich gemacht. Einige möglichst knapp gehaltene *Anmerkungen* sind beigegeben, in denen bei wichtigen Stellen auch auf die Textgestaltung Rücksicht genommen wurde. Neuere Literatur wurde nur in den notwendigsten Fällen angeführt, namentlich Quellenwerke. Eine *Quellenübersicht* soll es dem philologischen Leser ermöglichen, überall den Grundtext nachzuschlagen. Denn ich denke mir das Buch auch als Hilfsmittel für Studierende. Daneben aber möchte es auch nicht fachmännisch gebildeten Freunden der griechischen Philosophie dienen. Ich strebte deshalb danach, eine möglichst lesbare Übersetzung herzustellen. Ob es mir gelungen ist, müssen andere beurteilen.

Seit April 1918 harrte das fertige Manuskript des Druckes, den der Verlag erst jetzt in Angriff nehmen konnte. So war es möglich, für den zunächst auszugebenden Band „Die Sokratiker" die bisher vorhandenen Bruchstücke des Aischines von Sphettos durch die während der Kriegszeit in Ägypten gemachten Papyrusfunde (Grenfell-Hunt, The Oxychynchus Papyri. Part XIII. London 1919, Nr. 1608, S. 88 ff.) noch zu ergänzen und auch in den späteren Teilen die seither erschienene Literatur, wie z. B. das wichtige Buch von Karl Reinhardt, Poseidonios (München 1921), noch zu berücksichtigen.

An den vorliegenden Band, der die kleineren sokratischen Schulen bis zu ihren letzten Ausläufern, die ältere Akademie und die Peripatetiker enthält, sollen sich dann Epikureismus und Stoa, die Skepsis mit der mittleren und jüngeren Akademie, Philo, Neupythagoreismus und Neuplatonismus unter dem von dem Herrn Verleger gewünschten Titel „Die Nachsokratiker", der den Verfasser selbst nicht ganz befriedigt, anschließen, so daß „Vorsokratiker", „Sokratiker"

und „Nachsokratiker“ zusammen eine Auswahl aus den Resten der gesamten griechischen Philosophie von ihren ersten Anfängen bis zu ihrem Ausgang im 6. Jahrhundert n. Chr. darbieten.

STUTTGART
20. FEBRUAR 1922

DR. WILHELM NESTLE
STUDIENDIREKTOR

EINFÜHRUNG

Sokrates bildet in der Geschichte der griechischen Philosophie einen Wendepunkt: mit ihm und seinen Zeitgenossen, den Sophisten, tritt der Mensch als Individuum und als gemeinschaftbildendes Wesen in den Mittelpunkt des Nachdenkens, während vorher in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich, die außermenschliche Natur den hellenischen Geist beschäftigt hatte. Wohl zehrt die Nachwelt auch noch von der gewaltigen Geistesarbeit der vorsokratischen Denker; aber es werden keine neuen Antworten mehr auf die alten Fragen gegeben, sondern bald diese, bald jene der von ihnen versuchten Lösungen bevorzugt. Neue Gedankenschöpfungen entstehen, außer in den großen metaphysischen Systemen des Platon und Aristoteles, nur noch auf dem Gebiet der *Ethik*, mit der für den Griechen die Politik, d. h. die Gesellschaftslehre, aufs engste zusammenhängt: ihr werden in der hellenistischen Philosophie alle andern Disziplinen untergeordnet. Und hier ist es neben manchem Nachklang sophistischer Ideen der Gedankenkreis des Sokrates, an den alle in der genannten Richtung sich bewegenden Theorien anknüpfen. Denn so wenig die Leistung der Sophisten unterschätzt werden darf, die in der Aufwerfung der anthropologischen Probleme in Psychologie, Erkenntnistheorie, Ethik und Politik bestand, so wenig läßt sich doch verkennen, daß sie in der Hauptsache bei der Kritik stehen blieben: nur die ebenso wichtige als bedenkliche Lehre vom Recht des Stärkeren, die in Nietzsches Philosophie eine Erneuerung erfuhr, geht über diese Linie hinaus und darf als ein positiver Lösungsversuch einer ethischen Frage betrachtet werden. Aber auch sie hat den der Sophistik eigenen, alle Maßstäbe einer objektiven Erkenntnis beseitigenden Individualismus zur Voraussetzung.

Im Gegensatz zu dieser grundsätzlichen Skepsis der Sophistik suchte Sokrates, dem die Skepsis nur als Methode

diente, zu einem positiven Wissen zu gelangen. Er suchte hinter der herrschenden Sitte die Sittlichkeit, hinter dem geltenden Recht die Gerechtigkeit, hinter den geschichtlich gewordenen Staaten die Grundsätze einer Gesellschaftsordnung, hinter den verschiedenartigen Volksgöttern die Gottheit und hinter der subjektiven Wahrscheinlichkeit die Wahrheit. Man hat jüngst die Frage aufgeworfen, ob Sokrates überhaupt zu den Philosophen zu rechnen sei, und gemeint, er sei eher als ein sittlicher Erwecker, als „Protreptiker" zu bezeichnen. Das ist er sicherlich gewesen; aber damit war er, nach hellenischer Auffassung, auch Philosoph. Richtig ist ja, daß er keine dogmatischen Lehren aufgestellt hat, wie er denn auch keine Schriften hinterließ. Aber er hat zum mindesten die Formen gegossen, in welche die theoretische und praktische Erkenntnis gefaßt werden mußte, wenn sie den Anspruch auf Wissen erhob: für jene den *Begriff*, dessen Entdeckung er durch seine definitorischen Fragen erst ermöglichte, für diese den *Grundsatz der Autonomie und Autarkie*, mit dem jede philosophische Ethik steht und fällt.

Aber damit, daß man der menschlichen Vernunft das Recht und die Pflicht zuwies, die ihr innewohnenden Gesetze des Lebens selbst zu ergründen und danach zu handeln, war erst eine formale Bestimmung der Erkenntnis und der Sittlichkeit gegeben: *was* das Gute und sein Widerspiel, das Böse, sei, war damit noch nicht gesagt. Das aber ist die große Frage, die die folgenden Jahrhunderte bewegt, die *Frage nach der richtigen Lebensweise*. „Wie wird man glücklich?" „Was ist das höchste Gut?" „Worin besteht die Sittlichkeit?" Diese drei Fragen sind im Grunde nur eine und dieselbe in verschiedener Form. Auf sie sucht die hellenistische Menschheit bei den Philosophen eine Antwort, getrieben von der Sorge um ihre Seele. Diese Sorge hat, wie kein anderer, Sokrates geweckt und, um sie zu heben, nicht auf den Weg der Mystik, wie die Orphiker, sondern auf die Philosophie gewiesen. *Der Philosoph wird jetzt Seelenarzt:* ein Bild,

das für seinen Beruf seit Antisthenes und Platon bis auf Dion Chrysostomos und Marcus Aurelius immer wiederkehrt.

Sehr verschiedenartig sind nun freilich die Heilmittel, die von den Vertretern der verschiedenen Richtungen den lechzenden Seelen geboten werden. Gerade von Sokrates geht eine ganze Reihe von Schulen aus, die *weit voneinander abliegende Ideale des philosophischen Lebens* aufstellen und sich doch alle auf seine Autorität berufen, insofern wenigstens mit Recht, als sie alle das Heil auf dem Wege der verstandesmäßigen Erkenntnis suchen. Nietzsche hat in Sokrates den von der Kunst abgewandten „theoretischen Menschen" gesehen und ihn als „den Besieger der griechischen Instinkte durch Sophia" bezeichnet. Bei seiner Hochschätzung des Instinktiven gegenüber dem Theoretisch-Rationalen glaubte er in den hellenistischen Systemen nur „Vordergrundsdenkweisen" und ein auch durch das Eindringen semitischer Einflüsse bedingtes Symptom des Niederganges erkennen zu müssen. Immerhin maß er auch ihnen den Wert einer gesunden Reaktion auf unleugbare Mißstände eines überkultivierten Zeitalters bei, wenn er z. B. die kynisch-stoische Ethik als „eine Fastenkur der Triebe inmitten der mit aphrodisischen Dünsten überladenen hellenistischen Kultur" bezeichnet. Und vor allem hat er auch an diesen Epigonen der griechischen Philosophie Eines noch anerkannt, das, was er „*die mutige Sichtbarkeit des philosophischen Lebens*" nannte. „Ich mache mir aus einem Philosophen geradesoviel, als er imstande ist, ein Beispiel zu geben ... Aber das Beispiel muß durch das sichtbare Leben und nicht bloß durch Bücher gegeben werden, also dergestalt, wie die Philosophen Griechenlands lehrten, durch Miene, Haltung, Kleidung, Speise, Sitte mehr als durch Sprechen oder gar Schreiben." Dagegen heutzutage „darf es niemand wagen, das Gesetz der Philosophie an sich zu erfüllen, niemand lebt philosophisch, mit jener einfachen Mannestreue, die einen Alten zwang, wo er auch war, was er auch trieb, sich

als Stoiker zu gebärden, falls er der Stoa einmal Treue zugesagt hatte“*.

Was der Grieche *Weisheit* (σοφία) nannte, das ist überhaupt nie bloß graue Theorie gewesen, sondern immer zugleich ein auf verstandesmäßige Überzeugung gegründetes praktisches Verhalten. Das tritt schon bei den sog. sieben Weisen, bei den Pythagoreern, bei Sokrates selbst, vollends aber bei den Philosophen des Hellenismus deutlich hervor. Manche von ihnen haben, wie Sokrates, auf literarische Wirksamkeit überhaupt verzichtet und lediglich durch Lehre und Beispiel gewirkt. Dabei muß man sich erinnern, daß die griechische *Religion,* wenigstens in ihrer offiziellen Form, ausschließlich Kultreligion war und daß sie daher dem Einzelnen kein festes Lebensziel, keinen sittlichen Lebensinhalt geben konnte. Dafür sah man sich, wollte man sich nicht an eine der immer zahlreicher werdenden Mysterienreligionen anschließen, ganz auf die Philosophie angewiesen, und so ersetzte denn diese vielen tiefer denkenden Menschen geradezu die Religion, gegen deren anthropomorphistischen Charakter ja schon einige der ältesten Denker, wie Xenophanes und Herakleitos, gewichtige Einwände erhoben hatten**. Man mißt jetzt die Religion an der Sittlichkeit und nicht mehr umgekehrt. Das letztere war noch der Standpunkt des Sophokles gewesen (Thyestes fr. 226, 3):

„Nichts ist je bös, was Götter anbefehlen.“

Die neue Anschauung vertrat Euripides (Bellerophontes fr. 292, 7):

„Wenn Götter Böses tun, sind's keine Götter.“

Und Sokrates folgte in Übereinstimmung damit nicht den Volksgöttern und ihren Verehrern, sondern dem Gott in seinem Busen, wie er ihn verstand (Plat. Ap. 29 D). Auch der *Zusammenbruch der Polis,* des griechischen Stadtstaates, bei Chaironeia (338 v. Chr.) erschütterte

* Nietzsche, Philol. III 233f. — Werke (T. A.) I 136. VIII 179f. 119. I 420. II 227. ** Vorsokratiker² S. 111, 113f., 118f.

die Grundlagen der alten Religion, die mit ihm aufs innigste zusammenhing. Was nach altem griechischem Glauben geschah, wenn eine Stadt nach Schicksalsschluß der Zerstörung anheimgegeben wurde, daß dann ihre Götter sie verließen, das geschah nun mit dem griechischen Stadtstaat im ganzen. Der Einzelne sah sich entwurzelt und nicht mehr in die engen Mauern einer Stadt, sondern in die weite Welt als Bürger hineingestellt, die der Hellenismus mit seinem Geist erfüllte und bald Rom als die Nachfolgerin Alexanders mit seiner Macht umspannte. Die alten Autoritäten waren gefallen: an die Stelle von Glaube und Sitte der Heimat trat ein *Menschheitsideal,* das die durch die politische Entwicklung in ihrer Selbstherrlichkeit bestätigte und bestärkte Vernunft aus sich selbst schöpfen zu können glaubte.

DIE SOKRATISCHEN SCHULEN

DIE KYNIKER

Für den Grundsatz der Freiheit und Selbständigkeit der Vernunft war Sokrates in den Tod gegangen. Als den wahren Erben seines Geistes betrachtete sich nun zunächst *Antisthenes* (c. 445—365). In Athen geboren, aber als Sohn einer thrakischen Sklavin nicht Vollbürger, war er zuerst Schüler des Sophisten Gorgias* gewesen und hatte sich erst in reiferen Jahren der Philosophie zugewandt. Platon, der ebenso wie Isokrates zeitlebens mit ihm in einem gespannten Verhältnis stand, verspottet ihn daher als „spätlernenden Alten" (Soph. 251 B). Er war einer der treuesten Schüler des Sokrates: obwohl in der Hafenstadt Peiraieus wohnend, legte er täglich die sieben Kilometer nach Athen zurück, um Sokrates zu hören, dem er auch seine eigenen Schüler zuführte und bei dessen Tod er im Gefängnis anwesend war, während Platon krank war. Nicht ohne Ehrgeiz, den Sokrates an ihm rügte, gründete er nach

* Vorsokratiker² S. 86ff., 200ff.

dem Tode des Meisters in dem Gymnasium Kynosarges, dessen Schutzpatron Herakles war, eine eigene Schule, die vielleicht daher den Namen der „Kyniker" erhalten hat, möglicherweise aber auch erst von Diogenes „dem Hunde" (vgl. S. 16 f.). Antisthenes ließ sich, wie die Sophisten, für seine Lehrkurse, die wahrscheinlich auch Rhetorik umfaßten, bezahlen, und zwar mit 3 bis 4 Minen (D. 6, 9. Isokr. Sophistenrede 3). Wie er das Verhältnis von Philosophie und Rhetorik ansah, sagt er selbst (fr. 67). Er war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller: seine Werke umfaßten insgesamt 10 Bände. Aber abgesehen von den als unecht erwiesenen Schuldeklamationen *Ajas* und *Odysseus* sind uns davon nur kleine Splitter erhalten. Immerhin läßt sich von einigen Schriften wenigstens noch die Grundtendenz erkennen. In der Form scheint Erzählung und Dialog vermischt zur Anwendung gekommen zu sein. Im *Herakles* (fr. 10—23) war der Lebensgang dieses Heros, den man mit Recht den kynischen Heiligen genannt hat, als Symbol der idealen Entwicklung des Weisen benutzt. Antisthenes wählte einen Gott, weil er die Verwirklichung des kynischen Ideals einem Menschen kaum zutraute. Die Schrift wurde das Prototyp einer ganzen Literaturgattung, die über die Pythagorasbiographien und die Lebensbeschreibung des Apollonios von Tyana, in der Philostratos den Aufstieg eines Menschen zur Göttlichkeit zu schildern versuchte, bis zu Athanasios Leben des heiligen Antonius führt. Der *Kyros*, der sogar in doppelter Bearbeitung vorlag und zu dem die gleichnamige Schrift des Xenophon ein Seitenstück bildet, verfolgte ebenfalls eine pädagogische Tendenz, indem gezeigt wurde, daß auch dem Fürsten die Anstrengung nicht erspart werden kann. Eine hervorstechende Eigenschaft des Gottes wie des Königs war die *φιλανθρωπία*. Als abschreckendes Gegenbild diente Alkibiades (fr. 24—32). Ihm widmete Antisthenes noch einen besonderen Dialog *Alkibiades* (fr. 33—34). Diese selbstherrliche Natur, die sich über jedes Herkommen wegsetzte (fr. 31), mußte den Kyniker gerade deswegen ebenso-

sehr anziehen, wie sie ihn wieder abstieß, weil das Motiv dazu die von ihm verabscheute „Lust" war. Jedenfalls lief auch die Absicht mit unter, den Sokrates von der durch Polykrates erhobenen Beschuldigung zu entlasten, er trage an der verhängnisvollen Entwicklung des Alkibiades die Schuld (vgl. Xen. Mem. I 1, 12 ff. Isokr. Bus. 4). In der *Aspasia* (fr. 35) war die Gemahlin des Perikles als die Trägerin des verwerflichen und für den Staatsmann gefährlichen Lustprinzips aufgefaßt mit unverkennbarer Polemik gegen den gleichnamigen Dialog des Aischines, in dem sie als Vermittlerin des sokratischen Eros erschien. Antisthenes war Moralist und als solchem war ihm die Erziehung die Hauptsache, die er auch, wie Sokrates, in unmittelbarem persönlichem Umgang mit seinen Schülern auszuüben suchte. Der originellste unter diesen, Diogenes, vermißte an ihm allerdings die vollständige Übereinstimmung zwischen Leben und Lehre und nannte ihn eine Trompete, weil er, so laut er auch die Stimme erhebe, sich selbst nicht höre (Dion 8, 2). Anders urteilte der Geschichtschreiber Theopompos, der ihn für den bedeutendsten unter allen Sokratikern erklärte, und in Übereinstimmung mit ihm rühmt Xenophon, der ihm im *Symposion* ein pietätvolles Denkmal gesetzt hat (fr. 99), den Zauber seines Umganges und die Stärke seiner Selbstbeherrschung; und für die Wirkung seiner Schriften legt es Zeugnis ab, daß noch am Ausgang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts der kynisierende Rhetor Dion von Prusa ihn nicht selten benutzt (fr. 100, 101) und ein Charakter wie Epiktetos bekennt, er sei durch ihn ein freier Geist geworden (Diatr. III 24, 67).

Merkwürdig war die *Erkenntnistheorie* des Antisthenes. In der hohen Bedeutung, die er den Wortbezeichnungen und ihrer Untersuchung beimißt (fr. 1), darf man wohl noch eine Nachwirkung der Sophistik erkennen, vielleicht, wenn der platonische *„Kratylos"* gegen ihn gerichtet sein sollte, auch eine Anknüpfung an die Sprachphilosophie des Herakleitos*. Er war überzeugt, daß in jedem

* Vgl. Vorsokratiker² S. 38.

Wort das Wesen dessen, was es bezeichne, ausgedrückt sei, daß also jedes seinen besonderen Begriff (*οἰκεῖος λόγος*) habe. Daraus folgerte er, daß das Definieren keinen Sinn habe, da es im Grunde immer auf einem Vergleich beruht, und daß es, weil es im Wesen der Wörter liege, stets das Richtige auszudrücken, strenggenommen auch keinen Widerspruch geben könne (fr. 2—6). Das war ein geistreicher Angriff auf die Unfruchtbarkeit der formalen Logik, deren Definitionen, soweit sie sich in Subsumptionsurteilen bewegen, in der Tat immer schließlich auf einen regressus in infinitum hinauskommen (z. B. Gold — Metall — Mineral — Stoff — Seiendes). Antisthenes war im Gegensatz zu Platon, dessen Ideenlehre er in dem Dialog „Sathon" bekämpfte (fr. 7), überzeugter Nominalist (nach dem Satze „universalia post rem") und sah da nur leere Abstraktionen, wo Platon das Wesen des Seins erfaßt zu haben glaubte. Zu einem Begriff gehörte für ihn durchaus nicht ein dauerndes Sein (fr. 3): ein Gedanke, der von allergrößter Wichtigkeit ist für die erkenntnis-theoretische Begründung der Geschichtswissenschaft wie auch für die moderne Entwicklungstheorie auf dem Gebiete der Naturwissenschaften. Eine sonderbare Konsequenz war es allerdings, daß er nur identische Urteile zulassen wollte (z. B. „der Mensch ist Mensch", nicht aber „der Mensch ist gut"). Dadurch wurde wirkliche Wissenschaft unmöglich, wie sich denn auch Antisthenes mit einer „wahren Meinung nebst Erklärung" (Theait. 201 C) begnügte. Er war im Grunde Sensualist, und vielleicht stammt von ihm das von Platon im „Theaitetos" (191 C, 194 C) mit allegorischer Umdeutung eines Homerischen Ausdrucks (Il. 2, 851; 16, 554) verwendete Bild einer Wachstafel für die menschliche Seele, auf der die Eindrücke der Außenwelt eingeprägt werden, ein Gleichnis, das später die Stoa übernahm. Jedenfalls hat er sich in der „Riesenschlacht um den Begriff des Seins" (Soph. 246 A) auf die Seite des *Materialismus* geschlagen und nur körperliches Sein als wirklich anerkannt.

Dieser Anschauung entspricht auch seine Stellung zur

Religion, die er bezeichnenderweise in seiner „Naturlehre" behandelte. Er bediente sich hier der sophistischen Unterscheidung von „Natur" und „Sitte"*, lehnte den Volksglauben als ein Erzeugnis der letzteren ab und bekannte sich zu einem ausgesprochenen Monotheismus (fr. 8. 9). Wie er sich freilich Gott dachte, läßt sich aus den uns erhaltenen rein negativen Bestimmungen nicht erkennen: vermutlich irgendwie körperlich, etwa nach dem Vorgang des Diogenes von Apollonia**. Den Götterkult hielt er für widersinnig (vgl. Xen. Mem. I 4, 10. IV 3, 13) und gab dieser Überzeugung zuweilen in sarkastischer Form Ausdruck (fr. 85). Es war nur folgerichtig, wenn er auch die Unsterblichkeit der Seele in Abrede zog und die einzig wahre Unsterblichkeit in einem sittlich guten Leben erkannte (fr. 86—88).

Nichts anderes als dies ist nach Antisthenes der Zweck der Philosophie, die für ihn in der *Ethik* ihren Schwerpunkt hat. Intellektualist, wie alle griechischen Denker, erklärt er gleich seinem Meister die Sittlichkeit für lehrbar, d. h. es ist Sache des Verstandes (φρόνησις) festzustellen, was ein sittliches Gut ist und was nicht, was demgemäß zu erstreben und was zu meiden ist; aber im Unterschied von Sokrates, für den das Wissen und das Tun des Guten zusammenfiel, erklärt er ein hohes Maß von Willenskraft zur Durchführung der als richtig erkannten Grundsätze für notwendig (fr. 10—14). *Der Weise*, der sich vom blinden Wahn der Menge frei gemacht hat (fr. 36 b), ist vollkommen Herr seiner selbst und schaltet den Zufall aus seinem Leben aus. Seine hervorragendste Eigenschaft ist die *Selbständigkeit* (αὐτάρκεια) und ihre Frucht die Freiheit (fr. 16—18, 36 c). Freilich bedarf es dazu einer völligen Umkehrung der landläufigen Schätzung der Lebensgüter: was der Durchschnittsmensch so viel wie möglich meidet, Mühe und *Anstrengung*, (πόνος) das ist für den Kyniker eines der wertvollsten Güter: Herakles unter den Griechen*** und

* Vgl. Vorsokratiker² S. 69. ** Vorsokratiker² S. 53, 160. *** Vgl. Prodikos, Vorsokratiker² S. 81, 195ff.

Kyros, der Gründer des Perserreichs, unter den Barbaren (vgl. Herod. 9, 122) sind ihm auf seiner rauhen Bahn die leuchtenden Vorbilder (fr. 21 ff. 25 ff. 100 f.). Abhärtung, leibliche und geistige, stählt den Charakter (fr. 19. 20. 24. 26 f. 53. 59. 62. 65. 66). Dagegen wird der Weise das, was den meisten Menschen das Hauptziel des Lebens ist, die *Lust* oder den Genuß (ἡδονή), mindestens als zu erstrebenden Zweck verwerfen, unter allen Umständen aber als die gefährlichste Versuchung mit größtem Mißtrauen betrachten, vor allem den erotischen Trieb (fr. 37—42). Dürfen wir darin auch keine weltflüchtige *Askese* erkennen, sondern nur den Grundsatz, daß die Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse stets etwas durchaus Untergeordnetes bleiben und nie zum beherrschenden Gesichtspunkt des Lebens werden dürfe, so erhebt Platon, der die Lust keineswegs ganz verwarf, doch nicht ohne Grund gegen die Kyniker den Vorwurf eines übertriebenen, auf „einer gewissen nicht unedlen Freudlosigkeit ihrer Natur" beruhenden Hasses gegen die Lust (Phileb. 44 B ff.). Fast personifiziert, ähnlich der mittelalterlichen „Frau Werlde", erscheint die Lust in der Nachahmung bei Dion unter dem Bild der Zauberin Kirke (fr. 101). Der Verurteilung des Luxus (τρυφή) in jeder Form entspricht der Preis der Einfachheit (εὐτέλεια), und damit ist auch die Stellung zum Besitz gegeben. *Reichtum* kann im höchsten Fall zu den gleichgültigen Dingen (ἀδιάφορα Diog. L. 6, 105) gehören, die weder gut noch böse sind: ob er das eine oder andere für den Menschen wird, hängt ganz von seiner Benutzung ab. Vorzuziehen ist jedenfalls die *Armut*, die der Kyniker daher freiwillig wählt: denn sie entfremdet ihn der Lust, hält ihn zur Abhärtung an und macht ihn obendrein unabhängig und mit dem Wenigen, was er besitzt, freigebig nach dem Grundsatz, daß, was Freunde besitzen, Gemeingut sei (Eurip. Or. 735; Plat. Phaidr. 279 C). Der wahre Reichtum ist nach Antisthenes geistiger Natur und wohnt, wie sein Gegenbild, die Armut, nicht in den Häusern, sondern in den Herzen der Menschen (fr. 56 f. 71—74. 99).

Es ist nur folgerichtig, wenn der Kynismus mit der nun einmal unentbehrlichen materiellen Grundlage jeder Kultur auch diese selbst ablehnt und sie nur als eine Abirrung vom naturgemäßen Leben betrachtet. Bei dieser Predigt der *Rückkehr zur Natur*, wie sie ähnlich Rousseau im 18. Jahrhundert verkündigte, fand die alte sophistische Gegenüberstellung von Natur und Sitte reichliche Verwertung. Der kynische Individualismus mußte zu einer radikalen *Kritik der bestehenden Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens* führen. Dem Band der Familie wird jeder selbständige Wert abgesprochen: nur die geistige Gemeinschaft verleiht der Blutsverwandtschaft wie der Ehe ihre Bedeutung, deren Verletzung mehr als eine Torheit denn als ein Vergehen betrachtet wurde (fr. 58. 75. 41 f. 83 f.). Über den Mangel der Vollbürtigkeit setzte sich Antisthenes in trotzigem Selbstbewußtsein hinweg und für den Autochthonenstolz der Athener ebenso wie für die griechische Kleinstaaterei mit ihren unaufhörlichen Stammesfehden hatte er, der *Weltbürger*, nur ein überlegenes Lächeln, wie er denn den Krieg überhaupt mißbilligt zu haben scheint (fr. 76—80). Endlich mußte ihm auch, ähnlich wie einem andern Schüler des Gorgias, Alkidamas*, die hergebrachte Unterscheidung zwischen Freien und Sklaven als durchaus ungerechtfertigt erscheinen (Aristot. Pol. I 2,3). In der athenischen Demokratie vollends mußte er so gut wie Sokrates den Gipfel des Unverstands erblicken (fr. 45—49), und wir wissen, daß seine Schrift *Politikos* einen Angriff auf die athenischen Staatsmänner enthielt, der sicherlich an Heftigkeit demjenigen Platons im *Gorgias* nicht nachstand (Ath. V 220 D). Die Tyrannen aber waren dem Kyniker noch mehr verhaßt als der Demos (fr. 50). Wenn nun der Weise, sofern er sich überhaupt mit Politik befaßte (fr. 44), sich über die bestehenden Gesetze hinwegsetzte (fr. 43), wie sah sein positives *Staatsideal* aus? Diese Frage läßt sich kaum beantworten, da alle hierher gehörigen Schriften des Antisthenes, die den 3. Band seiner

* Vorsokratiker[3] S. 92, 210; vgl. S. 101, 228 (Antiphon).

Werke füllten, verloren sind. Von vornherein ist wahrscheinlich, daß dieser sein Naturstaat soweit, wie irgend denkbar, von den Einrichtungen der geschichtlich gewordenen Kulturstaaten abstand. Vielleicht sah er sich nach einem Vorbild in der Tierwelt um und fand es im Bienenstaat, den wir bei Xenophon (Kyrup. V 1, 24) und Platon (Staat VII 520 B) in politischen Erörterungen als Beispiel angeführt finden. Auch das Bild vom Hirten und seiner Herde war möglicherweise verwendet (Plat. Politikos 267 C ff. 272 A). Ob die boshafte Charakterisierung eines solchen Naturstaates als eines „Schweinestaates" durch Platon (Staat II 372 D) auf Antisthenes geht, ist unsicher, aber wahrscheinlich. Als Leiter des Staates dachte er sich wohl die kynischen Weisen, aber unter Vermeidung jeden Zwanges.

Daß Antisthenes bei seinen Grundsätzen, deren praktische Durchführung zu einer völligen Loslösung aus der bestehenden Gesellschaft führen mußte, keine große Zahl von *Schülern* finden konnte, liegt auf der Hand. Er tat auch nichts, um solche an sich zu ziehen, sondern stellte sie wohl auf die Probe, ob sie sich durch eine rauhe Behandlung abschrecken ließen, und verglich sich mit dem Arzte, der bei seinen Kranken auch Schmerzen erregende Eingriffe nicht scheue; und weil ihm die Heilung der Seele am Herzen lag, wandte er sich zu denen, die ihrer am meisten bedurften (fr. 55. 63 f. 69. 81 f.). Den Verband seiner Schule muß man sich ziemlich lose denken und weit nicht so geschlossen wie bei der platonischen Akademie. Einer Form seiner Unterweisung muß noch gedacht werden, die sicherlich bis in seine sophistische Vergangenheit zurückreicht. Wie die Sophisten, so machte auch Antisthenes die *Dichtererklärung* seinen Zwecken dienstbar; und zwar befolgte er dabei die Methode, die angeblichen Hintergedanken (*ὑπόνοιαι*) der Dichter herauszufinden. Diese *allegorische Umdeutung*, die auch auf die Mythen ausgedehnt wurde*, geschah bei ihm in ethischer Absicht. Diese wunderliche

* Dagegen polemisiert z. T. Platon im Kratylos: vgl. z. B. Kap. 24 p. 408 BC: Pan ist gleich *τὸ πᾶν*, das All.

Methode, überall einen doppelten Sinn des Textes festzustellen (fr. 89—98. 101), hat im Altertum Schule gemacht. Die Stoa und die pergamenischen Grammatiker haben sie übernommen; der Jude Philo von Alexandria übertrug sie auf das Alte Testament, und Origenes hat sie in seiner Lehre vom doppelten oder gar dreifachen Schriftsinn auf die ganze Bibel angewandt. Auch in dieser, den wahren künstlerischen Charakter der Dichtungen verkennenden Behandlung, zeigt sich die einseitig praktisch-pädagogische Tendenz, welche die ganze Philosophie des Antisthenes beherrscht.

Noch viel stärker tritt diese Einseitigkeit bei seinem Schüler, *Diogenes* von Sinope, hervor, der durch sein originelles Wesen die kynische Philosophie erst recht volkstümlich gemacht hat. Aus seiner Vaterstadt angeblich verbannt, hielt er sich einen großen Teil seines Lebens in Athen, zuletzt auch in Korinth auf, wo er hochbetagt um 324 starb und vor dem isthmischen Tor begraben wurde (Paus. II 2, 4). Er nannte sich mit Ostentation „den Hund", und was er an Antisthenes vermißt hatte, die unbedingte praktische Durchführung der kynischen Grundsätze, das machte er sich zur Lebensaufgabe. Als Sohn eines Bankiers gewiß von Haus aus reich, führte er unter Verzicht auf jede Bequemlichkeit das kynische Bettlerleben. Um die theoretische Philosophie kümmerte er sich noch viel weniger als Antisthenes und seine Polemik gegen Platon ist, abgesehen von der Wiederholung des schon von seinem Lehrer erhobenen Einwandes gegen die Ideenlehre und einer witzigen Verspottung der in der Akademie betriebenen Definitionsübungen, nicht sachlicher, sondern rein persönlicher Art (D. 6, 24 ff. 40 f. 53. 58. 67). Die positiven Wissenschaften erschienen ihm geradezu als unnütz (fr. 28. D. 6, 39. 57. 104). Wie diesen, so erklärte er der ganzen herrschenden Kultur mit größter Leidenschaft den Krieg, den er jedoch nicht mit dem Pathos der Entrüstung, sondern mit dem Sarkasmus des Witzes führte. Schon Antisthenes hatte ihn um seiner bissigen Satire willen mit Wespen verglichen, die wenig

Geräusch machen, aber einen scharfen Stachel führen (Dion 8, 3). Mit vollem Bewußtsein will er nicht nur der Arzt der kranken Gesellschaft sein, sondern ein bissiger Hund, der ihr keine Ruhe läßt (fr. 41—45). Es ist merkwürdig genug, daß er, der die Bücher „gemalte Feigen" nannte (D. 6, 48), trotzdem selbst unter die Schriftsteller ging. Rücksichtslose Angriffslust atmet schon der Titel einer seiner Hauptschriften, *Der Panther*, den er vielleicht in Erinnerung an eine Homerstelle (Il. 21, 573) wählte und mit dem er die „Niederboxer" des Sophisten Protagoras* noch übertrumpfte. Auch seine *Tragödien,* deren Echtheit — wie es scheint, mit Unrecht — im Altertum angezweifelt wurde und die jedenfalls nicht zur Aufführung bestimmt waren, verfolgten im Gewande der *Parodie* eine lehrhafte Absicht, wobei der von der Sophistik übernommene Gegensatz von Natur und Sitte bis aufs äußerste überspannt wurde. Der *Oidipus* suchte unter Hinweis auf die Sitten barbarischer Völker selbst den Inzest zu rechtfertigen (vgl. fr. 68), und der *Thyestes* erklärte gar den Kannibalismus als zu Recht bestehend, was in wunderlicher Weise mit der Stofflehre des Anaxagoras** begründet wurde (fr. 57 f. D. 6, 73). Der *Herakles,* von dem die „Totengespräche" Lukians (10, 16) uns einen Schatten erhalten haben, scheint sich mit beißendem Witz gegen die Unsterblichkeitslehre des zeitgenössischen Akademikers Xenokrates gewendet zu haben. Gut bezeugt, nämlich von den Stoikern Kleanthes und Chrysippos und dem Epikureer Philodemos, ist die Echtheit der Schrift des Diogenes über den *Staat*. Das Altertum pflegte sie zwischen die entsprechenden Werke des Platon und des Stoikers Zenon einzureihen (Plut. Lyk. 31) und behauptete von dem des letzteren, es sei „auf den Hundeschwanz geschrieben" (D. 7, 4).

Viel mehr als durch seine Schriften hat Diogenes aber

* Vorsokratiker[3] S. 75. ** Vorsokratiker[2] S. 50, 157 f. — Von den Tragödien spricht Philodemos „Über die Stoiker" (Vol. Herc. VIII 14) bei W. Crönert, Kolotes und Menedemos (1906) S. 62.

jedenfalls durch sein *Beispiel* und durch seine scharf zugespitzten *Reden* gewirkt, wie sich denn um seine ausgeprägt eigenartige Persönlichkeit ein ganzer Kranz von Legenden gebildet hat, die aus den später in kynischen Kreisen aufgekommenen Anekdotensammlungen (χρεῖαι) reichliche Nahrung erhielten und daher kritischer Sichtung bedürfen*. Manche von ihnen scheinen einem Erziehungsroman zu entstammen, dessen Hauptperson Diogenes bildete. Soviel aber steht fest, daß der Grundgedanke des Diogenes eine *Umwertung aller Lebenswerte* war (fr. 1, 4—8) und daß er sich wohl bewußt war, mit allem, was er tat, gegen den Strom zu schwimmen (fr. 47). Diese Umwertung vollzog er in dem Sinne, daß er *alles Natürliche für gut*, jede Abweichung von der Natur für verwerflich erklärte. Dem romantischen Charakter dieses Gedankens entsprechend suchte er das Ideal am Anfang der Entwicklung, deren geschichtlicher Verlauf nicht als Fortschritt, sondern als Degeneration erscheint. Die Verhältnisse der *Urmenschen* und die Sitten *barbarischer Völker* gelten daher als Beweis für die Richtigkeit des naturgemäßen Lebens (fr. 58. 63. 67)**. Ja, er steigt noch eine Stufe tiefer herab, in die Tierwelt: die *Tiere* nennt er „seine Brüder" (D. 6, 79); die Maus (D. 6, 22. 40), die Fische (Dion 6, 18), die Kraniche und Störche und vor allem der Hund (fr. 41. 42; D. 6, 33. 45) dienen als Vorbilder. Auch Diogenes kämpft, wie Antisthenes, gegen die Lust und das Hauptmittel zu ihrer Befriedigung, den Reichtum, und verherrlicht im Namen des Herakles die Anstrengung und die Armut als Erzieherin zur Sittlichkeit (fr. 2, 13—24. 30 f.). Und nach diesen Grundsätzen lebt er: ohne Haus und Heimat, ohne Familie und Vermögen, völlig *bedürfnislos* und darum ganz auf sich selbst gestellt, fühlt er sich wohl und frei und reich (fr. 34—40. 56). Aber trotz seines Kampfes gegen die *Lust* huldigt Diogenes im

* Einen starken Zuwachs von solchen Sprüchen bietet der Wiener Diogenespapyrus bei W. Crönert, Kolotes und Menedemos (1906) S. 49 ff. ** Vorsokratiker[2] S. 102.

Grunde doch einem hedonistischen Prinzip, insofern die zur Natur gewordene Askese, die Verachtung der Lust, die höchste Lust nach seinen eigenen Worten ist (fr. 11. 12). Es ist nicht unmöglich, daß hier ein Zusammenhang mit dem ethischen Ideal des Demokritos, der Gemütsruhe (*εὐθυμίη*)*, vorliegt, was noch deutlicher würde, wenn die bei Stobaios 9, 49 und 103, 20 f. unter dem Namen Diogenes erhaltenen Sätze dem Kyniker mit Sicherheit zugesprochen werden könnten.

Zu den von Diogenes bekämpften hellenischen Sitten gehörten ebenso die gymnischen wie die musischen Agone (fr. 54. D. 6, 24) und nicht zum wenigsten die ganze hergebrachte *Religion,* von der sie einen Bestandteil bildeten. Mit größter Schärfe wandte er sich gegen Mantik, Traumdeuterei, Mysterien, Opfer, Begräbnissitten und Unsterblichkeitsglauben (fr. 9. 58—63. 67. D. 6, 48. 63). Er scheint den Monotheismus des Antisthenes sowie dessen allegorische Mythendeutung übernommen zu haben (fr. 64—66. 68).

Endlich richtete sich die Kritik des Diogenes auch gegen die bestehenden *Staatsformen*, und zwar war er gleichermaßen ein Gegner der Tyrannen (fr. 55), wie der Demagogen, die er „Sklaven des Pöbels" nannte (D. 6, 24). Wie sich nun freilich sein durchaus individualistisches Ideal des freien Naturmenschen, das er in der gegebenen Welt kaum irgendwo verwirklicht fand (fr. 48), mit einer wenn auch noch so losen staatlichen Organisation vertragen sollte, ist schwer auszudenken. Zwar scheint auch er nicht einen absoluten Anarchismus befürwortet zu haben; aber sein Weltbürgertum lehnte die Nationalität, sein Freiheitsprinzip nicht nur die Sklaverei, sondern auch jede politische oder soziale Gliederung ab. An die Stelle der Ehe und Familie trat die Weiber- und Kindergemeinschaft. Privateigentum sollte es keines geben, sondern der geschäftliche Verkehr durch ein Zeichengeld aus Bein vermittelt werden (fr. 49—53. 68; Ath. IV 159 C. Philodem, Vol. Herc. VIII

* Vorsokratiker[2] S. 65, 172 f.

col. 13 f.)*. Daß dieser kynische Vernunftstaat in eine monarchische Spitze ausgelaufen sein sollte, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Mochte man in dem Weltreich Alexanders d. Gr. und in seinem Versuch, die Kluft zwischen Hellenen und Barbaren zu überbrücken, später das Ideal des philosophischen Weltbürgertums seiner Verwirklichung näher gebracht sehen, so erinnert doch Plutarch (de fort. Al. 6) hierbei nur an das Staatsideal des Stoikers Zenon, nicht an das des Diogenes. Wie groß bei der späteren Generation der Reiz war, den bedürfnislosen Kyniker dem allmächtigen Weltherrscher gegenüberzustellen, beweist die bekannte Anekdote von ihrem Zusammentreffen in Korinth. Dagegen haben wir keinen Grund, daran zu zweifeln, daß ein Offizier in der Flotte Alexanders, *Onesikritos*, der ein Verehrer des Diogenes war (D. 6, 75), sich beim Anblick der indischen Gymnosophisten seiner erinnerte, weshalb dann wiederum sein Bericht über diese (Strabo XV 716) kynische Färbung trägt. Diogenes selbst aber gehört noch mehr als dem Zeitalter Alexanders dem des Demosthenes an: der Gegenstand seines Spottes, auch seiner politischen Satire, war nicht der Weltbeherrscher, sondern der demokratische athenische Philister, dem der alles auf den Kopf stellende, aber auch mit manchen ernsthaften Gedanken seiner Zeit vorauseilende Kyniker als „der toll gewordene Sokrates" erschien.

Einer der edelsten Jünger des Diogenes, dem es mit dem kynischen Leben ebenso ernst war wie diesem selbst, war *Krates* von Theben. Zu den vornehmsten Kreisen seiner Vaterstadt gehörig, entäußerte er sich seines großen Vermögens (etwa einer halben Million M.) vollständig zugunsten des Gemeinwesens und zog mit Stab und Ranzen im dürftigen Mantel durch die Welt, als deren Bürger er sich fühlte (fr. 15. 20). Mit dieser Bekehrung zur Philosophie hatte er „sich selbst freigelassen" (fr. 12). Aber er war eine ganz andere Natur als Diogenes. Während dieser sich, um die Menschen zu „retten", des ätzenden Witzes und bit-

* Vgl. W. Crönert, Kolotes und Menedemos (1906) S. 60 f.

teren Hohnes bedient hatte, wußte Krates seine seelsorgerliche Tätigkeit in das Gewand anmutiger Liebenswürdigkeit zu kleiden, die ihm Häuser und Herzen erschloß. Man nannte ihn, dem es oft gelang, Streitigkeiten unter Verwandten zu schlichten, den „Türöffner", da jedermann ihn gerne wie einen freundlichen Hausgeist aufnahm und ehrte. So führte er in heiterer Armut ein Leben, das einem fortgesetzten Feste glich. Die Stärke seines Charakters und der Reichtum seines Gemütes gewann ihm die Liebe der *Hipparchia*, der Schwester seines Schülers Metrokles, die trotz der von ihm selbst unterstützten Abmachungen ihrer Eltern den auch von Gestalt häßlichen Bettler heiratete und es nicht bereute, daß sie, von der guten Sitte der griechischen Frau abweichend, den Webstuhl verlassen und mit dem geistesstarken Manne sein Leben der Armut geteilt hatte, bis er, gelassen und heiter, wie er gelebt hatte, in den Hades stieg (fr. 13).

Geschrieben hat Krates, wie es scheint, nur in gebundener Form. Keine Dichtungsgattung aber entsprach so dem Wesen des Kynismus und seiner Kampfstellung gegenüber der Kultur wie die *Parodie*. Dabei mochte der persönlichen Heiterkeit des Krates das Scherzgedicht (*παίγνιον*) besonders gut liegen. So verherrlichte er das sorglose kynische Bettlerleben in einem nach dem Hauptausrüstungsstück dieser Philosophen, dem *Ranzen* betitelten Gedicht, zu dem das Homerische Epos die Farben leihen mußte (fr. 1—6), dichtete eine *Elegie* Solons (13 Bergk) in kynischem Sinne um (fr. 7), verfaßte in derselben Form ein Preislied auf die *Einfachheit* (fr. 8) und schrieb parodische *Tragödien* wie Diogenes (fr. 12—17). Ja, auch seine Auseinandersetzung mit anderen Philosophen bewegte sich in der Form der Parodie, wozu Verse aus der Hadesfahrt der Odyssee das Vorbild lieferten (fr. 9—11). Daß freilich Krates selbst eine Hadesfahrt als Einkleidung wählte, ist deswegen unwahrscheinlich, weil Megara (fr. 9) doch nicht im Hades gesucht werden kann; und auch Mikkylos und sein Weib (fr. 11) sind offenbar lebend zu den-

ken. Er kann sich ebensowohl der Fiktion einer Himmelfahrt, wie der lukianische *Ikaromenippos*, bedient oder, noch einfacher, „seinen Geist auf Kundschaft ausgeschickt" haben, wie Varro in der menippeischen Satire *Endymiones* (fr. 1 S. 120, Riese). Sonst haben wir von Krates nur geflügelte Worte, die ohne Zweifel im mündlichen Verkehr gefallen sind.

Neue Gedanken finden sich bei Krates nicht. Auch er bekämpft den Wahn eines der Lust geweihten Lebens, dem, wenn die Willenskraft zu seiner Überwindung versagt, selbst der Tod vorzuziehen ist. Er sieht, vielleicht in Erinnerung an eine Homerstelle (Od. 17, 286 ff.), im sinnlichen Begehren den tiefsten Grund für allen Streit auf Erden, nicht zum wenigsten für den Jammer des Krieges. Es scheint, daß er deswegen nicht nur den Reichtum und alles, was ihm dient, sondern das Eigentum überhaupt verwarf. Der hergebrachten Sitte steht er mit dem überlegenen Selbstbewußtsein des Kynikers gegenüber, dessen höchstes Gut die Unabhängigkeit ist, und so lehnt er die auf Dichterkenntnis und Rhetorik beruhende weltliche Bildung ebenso ab wie die Athletik; und die beste Religion, die keiner Opfer bedarf, ist ihm die sittliche Tat. In der schweren Zeit der Diadochenkämpfe, die nicht selten jähen Glückswechsel brachte, wurde diese Philosophie von der unzerstörbaren Freiheit der auf sich selbst gestellten Persönlichkeit für viele Menschen ein freundlicher Trost und wohl oft genug eine wirkliche Zuflucht aus den Nöten des Lebens.

Metrokles von Maroneia, der Schwager des Krates, war zuerst Schüler des Akademikers Xenokrates und des Peripatetikers Theophrastos, ging dann aber zum Kynismus über (vgl. Teles fr. 3) und soll seine eigenen Schriften sowie die Hefte, die er sich bei Theophrastos angelegt hatte, verbrannt haben. Er ist der Schöpfer der *χρεία*, der witzigen Anekdote, von der die Überlieferung über Diogenes so zahlreiche Beispiele aufweist.

An Diogenes und Krates schloß sich auch *Monimos* aus Syrakus an, der, Sklave eines Bankiers in Korinth, sich von

der Wechselstube loszumachen wußte und der Philosophie zuwandte. Es wird ihm große Charakterfestigkeit und Wahrheitsliebe nachgerühmt. Er verfaßte Scherzgedichte (*παίγνια*) wie Krates, zwei Bücher über Triebe (*Περὶ ὁρμῶν*) und eine Mahnschrift zum philosophischen Leben (*Προτρεπτικός*). Erhalten sind nur zwei Sprüche von ihm (fr. 1. 2); aber er kann nicht ganz unbedeutend gewesen sein: sonst hätte ihn nicht die Kunst als typischen Vertreter seiner Schule festgehalten*.

Aus den Kreisen des niedersten Volkes stammte *Bion* von Borysthenes, einer Stadt an der Nordwestecke des Schwarzen Meeres. Der Sohn eines Freigelassenen, wurde er Sklave eines Rhetors, der den begabten jungen Mann zum Erben einsetzte und es ihm so ermöglichte, sich in Athen mit den verschiedenen Richtungen der Philosophie bekannt zu machen: er hörte den Akademiker Xenokrates, den Kyniker Krates, den Kyrenaiker Theodoros (vgl. fr. 19—21) und den Peripatetiker Theophrastos. Bei dieser seiner Odyssee durch die Philosophenschulen ist es nicht zu verwundern, daß seine Gedankenwelt den Charakter des Eklektizismus aufweist; aber am meisten hat er doch wohl mit dem Kynismus gemein. Er lebte zeitweilig in Rhodos und am Hofe des Antigonos Gonatas (283—240), wo er sich gegen unfreundliche Einflüsse der Stoiker Persaios und Philonides zu wehren hatte. Durch seine schriftstellerische Tätigkeit hat er auf die Folgezeit sehr stark eingewirkt, und zwar sind es zwei Gattungen der Literatur, in denen er sich hervorgetan hat und die beide der Popularisierung philosophischer Gedanken dienen: die *Parodie* und die Diatribe. Von seinen parodischen Gedichten sind uns leider nur zwei gegen den Pythagoreer Archytas gerichtete Verse erhalten (fr. 1), aber das Zeugnis des Horatius (Epist. II 2, 60), der mit seinen Satiren in Bions Spuren wandelte, beweist, daß er ein Meister des *σπουδογέλοιον*, der Kunst des „ridentem dicere verum", gewesen sein muß. Diese be-

* Auf einem der Skelettbecher von Boscoreale (Héron de Villefosse, Le trésor d'argenterie de Boscoreale. Paris 1895. Pl. VII Nr. 21).

währte er auch in seinen *Diatriben*, populärphilosophischen Erörterungen, die in der Form zwischen Abhandlung und Dialog die Mitte hielten, indem der Verfasser sich selbst Einwürfe machte und diese widerlegte (fr. 9. 15). Wir kennen mehrere Titel: *Über den Zorn*, *Über die Knechtschaft*, *Über die Bestattung* (vgl. Teles fr. 5). Die Diatribe, die mit den zahlreichen Kunstmitteln der zeitgenössischen Rhetorik arbeitete, bezeichnet man wohl am besten als volksmäßige Predigt. Sie wurde das immer mehr, insofern sie in ihrer weiteren Entwicklung das ihr ursprünglich noch anhaftende dialogische Element schließlich ganz abstreifte: so bedient sich ihrer die Stoa, der alexandrinische Jude Philo, gelegentlich selbst ein neutestamentlicher Schriftsteller (Jak. 3, 1—11), und so lebt sie als lehrhafter Vortrag (*δμιλία*) bei Christen und Heiden, neu gekräftigt durch die sog. zweite Sophistik, fort bis zum Ende des Altertums und sogar über dieses hinaus noch in der christlichen Bußpredigt und in der islamischen Homilie. Auf der andern Seite unterwirft sie sich die gnomologische Dichtung und die Satire, wofür neben Horatius Persius und Juvenalis Beispiele bieten. Allerdings galt diese Form der Darstellung philosophischer Gedanken bei ihrem Aufkommen nicht als vornehm, und Eratosthenes (D. 4, 52. Strab. I 2, 2) oder Theophrastos (Metrod. de sens. 15)* machte daher dem Bion den boshaften Vorwurf, er habe der Philosophie das bunte Hetärengewand umgeworfen, freilich nicht, ohne im Blick auf den geistvollen Inhalt dieser seltsamen Schriften auch das bewundernde Wort der Freier über den Bettler Odysseus (Od. 18, 74) auf ihn anzuwenden. Die von Bion erhaltenen Sprüche stammen, selbst wenn es im Altertum eine besondere Sammlung derselben gegeben haben sollte, ohne Zweifel aus den Diatriben. Immerhin kann ein und das andere Wort auch dem mündlichen Verkehr angehören; denn Bion trat auch als Lehrer auf und scheute sich nicht, als solcher sich von seinen Schülern honorieren zu lassen.

* W. Crönert, Kolotes und Menedemos S. 31.

Schon dieser Umstand zeigt, daß er in den Wein des kynischen Rigorismus ziemlich viel Wasser gegossen hat, und wenn daher auch er nach berühmten Mustern die Verachtung äußerer Behaglichkeit (fr. 7. 8) und insbesondere des Reichtums (fr. 15—20) predigt, so wird das im Munde des Hofphilosophen eines makedonischen Königs zur leeren Phrase. Aber in der Theorie hält er an den kynischen Grundsätzen fest. Er stellt Einsicht und Besonnenheit unter allen Tugenden am höchsten (fr. 5. 6. 13), brandmarkt die Verderblichkeit der Leidenschaften und stellt wahre und falsche Freiheit einander gegenüber (fr. 2—4). Kynisch ist auch seine Abneigung gegen alle positiven Wissenschaften, deren Verhältnis zur Philosophie eine allegorisch gedeutete Homerstelle erläutern soll (fr. 21—23). Die Ablehnung der Unsterblichkeit, die Verspottung des Totenkults, die Verwerfung der Volksgötter (fr. 24—27) liegt ebenfalls noch in der Linie des Kynismus. Dagegen weicht der letzte Spruch, der die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung und damit diese selbst bestreitet (fr. 28), merklich davon ab und erweist Bion als überzeugten Schüler des Atheisten Theodoros. Daß er im Angesicht des Todes seinen Atheismus über Bord geworfen haben soll, ist wohl nur gehässige Verleumdung des dem Bion feindlichen Schriftstellers, aus dem Diogenes (4, 54) geschöpft hat. Freilich spricht auch nichts dafür, daß er ein starker Charakter war: in seinem durch Hedonik temperierten Kynismus erscheint als der Weisheit letzter Schluß die größtmögliche Anpassungsfähigkeit an alle Lebenslagen.

Eine Ergänzung zu den dürftigen Resten Bions bilden die Diatriben des *Teles,* die in Auszügen eines gewissen Theodoros von Stobaios in seinem Florilegium erhalten sind. Teles ist in der antiken Literatur sonst gänzlich verschollen. Er scheint Lehrer der Jugend in Megara gewesen zu sein, wo er um 240 v. Chr. wirkte (fr. 5). Er ist der erste greifbare Typus des kynischen Predigers, der, ohne eigene philosophische Gedanken zu haben, fremde Texte erbaulich auslegt und seine Erläuterungen mit Zitaten aus den be-

liebtesten Dichtern sowie mit zahlreichen Anekdoten (χρεῖαι) ausschmückt. Daß es dabei nicht ohne Trivialitäten abgeht, ist begreiflich.

Seine Hauptquelle ist Bion, doch wird auch Diogenes und Krates, Aristippos und der Megariker Stilpon gelegentlich herangezogen. Die Zugehörigkeit der Grundgedanken zur kynischen Lebensanschauung ergibt sich aus der Empfehlung der Selbständigkeit (fr. 2), der Armut (fr. 3. 4), des Weltbürgertums, der Gleichgültigkeit gegen die religiösen Gebräuche (fr. 5) sowie aus der Polemik gegen alles Scheinwesen (fr. 1) und die verkehrte Einschätzung äußerer Güter von selbst. Doch ist die schon bei Bion bemerkbare Erweichung der kynischen Grundsätze, besonders in der Stellung zum Geldbesitz, nicht zu verkennen. Der Gedanke der Selbständigkeit wird jetzt so gewendet, daß der Weise in jeder Lebensstellung, ob hoch oder nieder, arm oder reich, seinen Mann stellen muß: daher der in den folgenden Jahrhunderten, auch bei der Stoa, immer wiederholte Vergleich des Lebens mit einem Schauspiel, das Gott oder das Schicksal dichtet und dessen verschiedene Rollen die einzelnen Menschen zu spielen haben. Sollte trotz aller Stärkung der Seele durch die philosophische Betrachtung schließlich doch die Kraft zum Leben versagen, so bleibt als letzte Zuflucht das freiwillige Scheiden aus dem Leben (fr. 2. 6). Die stark pessimistisch angehauchten Ausführungen über die Verwerfung der Lust als Lebensziel (fr. 7), die sich in auffallender Weise mit dem pseudoplatonischen Dialog „Axiochos" berühren, wenden sich gegen die kyrenaisch-epikureische Lebensauffassung, während der an Stilpon anknüpfende Vortrag über die Überwindung der Affekte (fr. 8) sich jedenfalls tatsächlich in derselben Richtung wie die stoische Ethik bewegt.

Noch einen Schritt weiter als Bion ging in der Vermischung des Ernsten und Lächerlichen *Menippos* von Gadara (um 250 v. Chr.), ebenfalls aus dem Sklavenstand hervorgegangen und Schüler des Metrokles. Er ließ die ernste Seite der Philosophie, das Systematische, ganz zurücktre-

ten und war durch und durch Satiriker: „der heimlich und unter Lachen beißende Hund“ (Luk. Bis acc. 33). Angeregt durch die Komödie, das Satyrspiel und vielleicht auch den Mimus wurde er der Erfinder der nach ihm benannten Satiren, die in der Form Prosa und Verse mischten und deren Inhalt durchaus sarkastischen Charakter trug. Sein Landsmann *Meleagros* von Gadara (1. Jahrh. v. Chr.) hat sie nachgeahmt und ebenso *Varro* in seinen *Saturae Menippeae*, aus denen uns zahlreiche Bruchstücke erhalten sind. Auch *Seneca* bewegte sich mit seiner gegen die Divinisierung des Kaisers Claudius gerichteten *Apokolokyntosis* in seinen Bahnen. Besonders aber hat ihn im 2. Jahrhundert n. Chr. *Lukianos*, ebenfalls ein Syrer, wie er selbst sagt, „wieder ausgegraben“ (Bis acc. 33; Pisc. 26) und aus seinen Nachbildungen können wir uns eine annähernde Vorstellung von dieser Schriftstellerei machen. In den mannigfaltigsten Einkleidungen übte Menippos am Leben der Menschen, am Götterglauben und den Versuchen seiner Verteidigung, an den Lehren der verschiedenen Philosophenschulen seine Kritik. Von Titeln werden uns genannt (D. 6, 101) eine Hadesfahrt, Testamente, Götterbriefe. Dazu kommt noch eine Schrift *Verkauf des Diogenes* (D. 6, 29), die vielleicht die Form eines Erziehungsromans hatte (fr. 2) und die Spuren in Lukians *Verkauf der Lebensrichtungen* hinterlassen hat, sowie ein *Arkesilaos*, der sich in der Form der seit Xenophon und Platon aufgekommenen Symposienliteratur gegen das bekannte skeptische Schulhaupt der Akademie und die dort übliche vornehme Lebenshaltung richtete (fr. 1), an der schon Metrokles Anstoß genommen hatte (Teles fr. 3). Lukians *Nekyomanteia* und *Kataplus* schließen sich ohne Zweifel an die menippische Hadesfahrt an: in jener wird die Frage nach der besten Art zu leben mit dem Hinweis auf das Leben der Laien beantwortet (Nek. 6, 21); in der zweiten Schrift erscheint der Kyniker als „Aufseher und Arzt der menschlichen Verfehlungen“ (Kat. 7). Auch der *Ikaromenippos*, in dem der Kyniker sich zum Olymp und

schließlich bis zum Mond erhebt, um von dort aus das Treiben der Menschen zu betrachten, folgt sicher einem kynischen etwa um 290 entstandenen Vorbild. Kynisch ist in diesen Schriften Lukians auch die Gegnerschaft gegen alle positive Wissenschaft (Nek. 21. Ik. 21) und die Verspottung der Religion (Ik. 25), die wohl auch die Tendenz der *Götterbriefe* bildete. Das Positive an Menippos' Philosophie war ein gemilderter Kynismus in der Art Bions und dem entsprechend das Ziel Anpassungsfähigkeit und Ergebung (*τὸ παρὸν εὖ θέμενος* Nek. 21), zu deren Veranschaulichung der uns aus Bion und Teles bekannte Schauspielervergleich (Nek. 16) diente.

Aus der Literatur ins Leben trug die philosophische Posse vollends der Kyniker *Menedemos*, der vorher Schüler des Epikureers Kolotes gewesen war: er soll im Kostüm einer Erinys umhergegangen sein mit dem Vorgeben, er komme aus dem Hades, um die Sünden der Menschen zu beobachten und sie bei seiner Rückkehr bei den unteren Göttern zur Anzeige zu bringen (D. 6, 102), wenn hier nicht eine Verwechslung mit Menippos vorliegt*.

Wie schon oben angedeutet, legte die kynische Diatribe in der hellenistischen Zeit gelegentlich auch dichterisches Gewand an. Dies führt zu einem neuen Aufschwung der *gnomologischen Dichtung*. Im Anschluß an das Vorbild des alten Bettelpoeten Hipponax von Ephesos erwachte wieder die Hinkjambendichtung in *Phoinix* von Kolophon, der in der ersten Hälfte des 3. Jahrhundert v. Chr. lebte und dessen Reste jüngst durch einen Papyrusfund vermehrt wurden. Er weist, ähnlich wie die Kyniker, auf die Nichtigkeit des Reichtums (1) und auf die Notwendigkeit der Seelenbildung (2) hin. Sein Freund *Poseidippos* (um 270 v. Chr.), ein geistreicher Epigrammatiker, der zur Stoa Beziehungen hatte, unterzieht in elegischer Form die verschiedenen Möglichkeiten des Erdenlebens einer sehr pessimistischen Betrachtung, die an entsprechende Gedankengänge bei Teles (fr. 7) und in dem pseudoplatonischen

* W. Crönert, Kolotes und Menedemos (1906) S. 1ff.)

Dialog *Axiochos* (336 Dff.) erinnern, wo sie dem Sophisten Prodikos in den Mund gelegt sind. Auch ein Bruchstück des Sophisten Antiphon* klingt mit an. Von dem etwa gleichzeitigen Dichter *Leonidas* von Tarent, der sich für seine Epigramme gerne das Alltagsleben der kleinen Leute zum Gegenstand nahm, gehört hierher ein Gedichtchen auf die Ankunft des Diogenes im Hades (1) und eine paränetische Elegie, worin der Gegensatz zwischen dem hochfahrenden Treiben der Menschen und der Flüchtigkeit und Hinfälligkeit ihres Wesens und Lebens in ergreifender Weise zum Ausdruck gebracht und die Mahnung beigefügt wird, daraus nun, nach kynischem Vorbild, die praktischen Folgerungen zu ziehen. Endlich sind hier noch die Meliamben des *Kerkidas* von Megalopolis einzureihen, den man früher für einen Zeitgenossen Philipps von Makedonien hielt, während neuere Papyrusfunde es höchst wahrscheinlich machen, daß wir in ihm den von Polybios (II 48—50. 65) erwähnten Staatsmann und Feldherrn aus der Zeit des Aratos und Kleomenes, d. h. der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. zu erkennen haben. Ist dies richtig, so versteht es sich von selbst, daß ein solcher Mann in hoher amtlicher Stellung nicht den extrem individualistischen Kynismus eines Diogenes vertreten konnte. Er muß einen Kompromiß mit den Anforderungen des praktischen Lebens geschlossen haben. Das schließt aber nicht aus, daß er sich einige grundlegende Gedanken des Kynismus zu eigen gemacht hat wie die freie Verfügung über das eigene Leben (1), die Überordnung der geistigen über die sinnlichen Bedürfnisse und die Notwendigkeit der Einschränkung der letzteren, wenn die ersteren recht befriedigt werden sollen (2), sowie die Verachtung des Reichtums und den Haß gegen die damit so oft zusammenhängenden Laster des Geizes und der Verschwendung (3). Das dritte Gedicht, das uns ein Papyrus aus Oxyrhynchos wiedergeschenkt hat, weist außerdem kynische Züge auf mit einem Beispiel der oben gekennzeichneten umdeutenden Homer-

* Vorsokratiker[2] fr. 12 S. 228.

auslegung, mit seinem Angriff auf die göttliche Weltregierung und mit seiner Ablehnung der theoretischen Philosophie. Eigenartig — und hier tritt eben die politische Stellung des Verfassers zutage — ist die Apostrophe an die Besitzenden am Schlusse, wo ziemlich deutlich auf die drohende soziale Revolution hingewiesen wird. So sind auch durch die Dichtung kynische Gedanken und Stimmungen der Menge fortgesetzt vermittelt worden, und noch am Ausgang des 4. nachchristlichen Jahrhunderts tönt uns ein später Nachklang dieser kynisierenden Dichtung aus den christlichen Poesien des *Gregorios* von Nazianz entgegen.

Dies hängt damit zusammen, daß der Kynismus in der römischen *Kaiserzeit* wieder eine Neubelebung erfuhr durch zahlreiche Wanderprediger, die, ähnlich den mittelalterlichen Bettelmönchen, das weite Reich durchzogen. Die erste greifbare Gestalt der Art ist ein gewisser *Demetrios*, der von Caligula bis auf Vespasian in Rom lebte, allerdings mit einer durch Ausweisung unter Nero veranlaßten Unterbrechung, die ihn nach Griechenland führte. Obwohl er nichts geschrieben hat, führt Seneca zahlreiche Aussprüche von ihm an, die nur auf mündlich gehaltene Reden und apophthegmatische Äußerungen zurückgehen können. Er trug seine antimonarchische Gesinnung in einer so herausfordernden Weise zur Schau, daß sich der milde Kaiser Vespasianus genötigt sah, im Jahre 71 die Verbannung über ihn zu verhängen. Eine gelindere und friedlichere Form des Kynismus vertrat *Demonax* von Cypern, dessen liebenswürdiges Bild Lukians Schilderung festgehalten hat (c. 80—180). Ferner gehört in diesen Kreis *Oinomaos* von Gadara, der zur Zeit Hadrians lebte. Abgesehen davon, daß er Tragödien in der Art des Diogenes verfaßt haben soll, kennen wir von ihm den Titel einer Schrift, *Des Hundes leibhaftige Stimme* (*Κυνὸς αὐτοφωνία*), in der er vermutlich den Diogenes die wahre Philosophie verkündigen ließ, und aus einer andern, *Auf der Spur der Wahrsager* (*Γοήτων φώρα*) hat uns Eusebius (Praep. ev. V 19—36. VI 7) wertvolle Bruchstücke erhalten.

Auch hier scheint der Titel auf den *κύων* als Verfasser hindeuten zu sollen. Apollon selbst wird in sehr unverfrorener Weise apostrophiert. Außer der Polemik gegen die Mantik, die dem Kynismus von jeher unter den Begriff des Aberglaubens fiel, kommt auch gelegentlich die Verachtung der Athletik (fr. 1) und die Verhöhnung des religiösen Kultus, insbesondere des polytheistischen Bilderdienstes, zum Ausdruck (fr. 2). Am interessantesten aber ist die grundsätzliche Auseinandersetzung des Kynikers mit dem philosophisch-religiösen Kompromiß der Stoa und dem atomistisch-mechanistischen System des auf Demokritos fußenden Epikureismus. Obwohl auch hier die Mantik den Ausgangspunkt bildet, handelt es sich in Wirklichkeit um ein viel tieferes, auch heute noch aktuelles Problem, nämlich um das Verhältnis der menschlichen Freiheit zur Absolutheit (Allmacht und Allwissenheit) Gottes auf der einen und zu der undurchbrechlichen Kausalität des Naturzusammenhanges (*εἱρμός*), auf der andern Seite. Mit ebensoviel Scharfsinn als Feuer verteidigt der Kyniker sein höchstes Gut, die Freiheit, nach diesen beiden Fronten. Er stellt die These auf, daß mit jedem lebenden Wesen eine neue Reihe von Ursachen und Wirkungen beginne, durch die der bisherige Zusammenhang durchschnitten werde und deren Verlauf durchaus unberechenbar sei, eine These, die für die Geschichtsphilosophie von allerhöchster Wichtigkeit ist. Allerdings lasse sich dieser Satz theoretisch nicht streng beweisen, aber das Bewußtsein der Freiheit, die Unterscheidung zwischen selbsterwählten Handlungen und naturnotwendigen Vorgängen stehe und falle mit dem Selbstbewußtsein überhaupt. Dazu komme, daß Götter und Menschen den Einzelnen als für seine Taten verantwortlich behandeln, was die Freiheit zur Voraussetzung habe, während es andernfalls die Götter oder die Natur selbst wären, die den einen gut, den andern böse gemacht hätten. Der hier von Oinomaos angewandten Beweisführung hat sich Lukianos, vielleicht durch unsern Kyniker angeregt, insbesondere im *Ζεὺς ἐλεγχόμενος* bedient, der sich ebenso wie die

zweite Zeussatire, der *Ζεὺς τραγῳδός*, weniger gegen den Volksgott als gegen die stoische Auffassung des Zeus als Allgott richtete. — Bietet endlich *Peregrinos Proteus*, dessen theatralische Selbstverbrennung in Olympia im Jahre 165 Lukianos mit angesehen und mit scharfem Spotte gegeißelt hat, das Bild eines wunderlichen kynischen Schwärmers, so hat der Kynismus in *Dion von Prusa* (40 bis 120 n. Chr.) mit der gleichzeitigen sophistisch-rhetorischen Bildung ein Bündnis geschlossen, das noch sehr beachtenswerte Früchte trug. Als Wanderprediger umherziehend wurde er vielfach von den Leuten in sittlichen Fragen zu Rate gezogen (Or. 13, 12) und behandelte in seinen Reden vor versammelter Menge die ethischen und sozialpolitischen Probleme, welche die Zeit bewegten, in populärwissenschaftlicher Form. Einige seiner Reden bilden für uns bei dem Verlust der Originalwerke noch heute eine wichtige Quelle für die Gedankenwelt eines Antisthenes und Diogenes.

So hat der *Kynismus* bis in die letzten Zeiten des Altertums, wo er noch von *Julianus* (361—363) teils nachgeahmt, teils bekämpft wurde, seine Lebenskraft bewährt und sich dabei in die verschiedensten Formen gekleidet: Antisthenes der Theoretiker, Diogenes der rigoristische Praktiker, Krates der seelsorgerliche Mahner, Bion der anpassungsfähige Humorist, Menippos der beißende Satiriker, Dion der erbauliche Wanderprediger, sie alle sind nur Variationen desselben Typus, der auch einem Teil der hellenistischen Poesie und Rhetorik seinen Stempel aufgeprägt hat. Es ist keine Frage: der Kynismus ist eine Lebensauffassung von starker Einseitigkeit; aber inmitten der Überkultur des Hellenismus und der römischen Kaiserzeit war er ein nützliches und wirksames Ferment. Wohl war er, um mit Nietzsche zu reden, eine Art „Hemmschuhmoral"; aber bei aller Verneinung, die ihm innewohnt, hat er doch auch eine nicht zu unterschätzende positive Arbeit geleistet. Er hat, in den Bahnen der Sophistik weiterschreitend, die konventionellen Schranken zwischen Hellenen und

Barbaren, zwischen Freien und Sklaven helfen niederlegen und dadurch der Bildung eines Menschheitsideals vorgearbeitet. Er hat die Arbeit, auch die niedrige Arbeit, geadelt und dadurch Bresche gelegt in die aristokratischen Vorurteile gegen das „banausische" Handwerk und Gewerbe. Seine Predigt von der Wertlosigkeit irdischen Besitzes stand zugleich im Kampf gegen einen weitverbreiteten Materialismus der Gesinnung und betonte diesem gegenüber den höheren Wert des geistig-sittlichen Lebens. Und wenn er die positive Wissenschaft unterschätzt hat, so hat er durch seine scharfe Bekämpfung alles Aberglaubens mittelbar auch ihr, sowie einer geläuterten Religion die Wege geebnet. Freilich vermissen wir an dieser Lebensauffassung die schöne Linie griechischen Maßes. Ihre unleugbare Schwäche bestand darin, daß sie das Verhältnis von Natur und Kultur als einen unversöhnlichen Gegensatz betrachtete, anstatt die letztere als notwendigen, in dem Wesen der menschlichen Gattung begründeten Ausfluß der ersteren anzusehen. Auf diesem Mißverständnis beruht der ungeschichtliche und in seiner praktischen Anwendung gewalttätige Rationalismus, der dem Kynismus eigen ist. Aber gerade die Hindernisse, die sich der Durchführung der kynischen Grundsätze im Leben entgegenstellten, mußten auf starke und ungebrochene Charaktere einen eigenartigen Reiz ausüben, und so kommt es, daß er neben einer großen Zahl absonderlicher Käuze doch auch eine stattliche Reihe hervorragender Charakterköpfe aufzuweisen hat. Und selbst mit der antiken Welt ist wenigstens die kynische Lebensweise nicht untergegangen, sondern lebte im christlichen Mönchtum weiter, das mit der kynischen Askese durch unmittelbare geschichtliche Fäden verbunden ist.

DIE KYRENAIKER

Konnten wir schon bei den Kynikern neben der Weiterbildung sokratischer Gedanken in dem Kampf gegen den Zwang der herrschenden Sitte eine unverkennbare Nach-

wirkung der Sophistik feststellen, so scheint *Aristippos* von Kyrene (c. 435—355), der Begründer der nach dieser seiner Heimat benannten Schule, in mehr als einer Hinsicht der Sophistik noch wesentlich näher zu stehen. Zwar fühlt auch er sich durchaus als Sokratiker. Er soll in Olympia von Sokrates gehört und sich dann nach Athen begeben haben, wo er bis zu seinem Tode mit ihm verkehrte, und noch später berief er sich gelegentlich gegen Platon auf das Vorbild des Meisters (Aristot. Rhet. 2, 23). Auch er glaubte wohl mit seiner Lehre das sokratische Ideal der inneren Freiheit, begründet auf vernünftige Einsicht, zu vertreten und selbst sein Zentralgedanke, die Lehre von der Lust, knüpft an sokratische Gedankengänge an. Aber die Übereinstimmung ist doch nur formaler Art, sachlich gehen Lehrer und Schüler weit auseinander. Schon in seiner äußeren Lebenshaltung, darin, daß er keinen festen Wohnsitz wählte, sondern in den verschiedensten Städten umherzog, verrät er gegenüber dem in Athen wurzelnden Sokrates den Typus des Sophisten, womit es auch übereinstimmt, daß er für seine Unterrichtskurse Geld nahm, und zwar recht erhebliche Summen. Daraus ergibt sich weiter, daß sein Unterricht keineswegs bloß in der Einprägung der wenigen Sätze seiner Philosophie bestand, sondern daß er, ähnlich wie die Sophisten, die Vermittlung praktischer Bildung an die Jugend als eine Hauptaufgabe betrachtete; und daß er dazu auch die Rhetorik rechnete, wird ausdrücklich berichtet (D. 2, 92). Vermutlich knüpften die unter seinen Schriften aufgeführten *Diatriben* in ihrer Form unmittelbar an die sophistischen Prunkreden (ἐπιδείξεις) an. Erhalten ist von seinen Schriften vielleicht nur ein einziger Satz im genauen Wortlaut (fr. 13). Schon deshalb kann von einer Zuweisung der vorliegenden Gedankensplitter an bestimmte Schriften keine Rede sein.

Auch der ganze Grundcharakter der Philosophie des Aristippos weist deutliche Verwandtschaft mit der Sophistik auf: sie ist nicht eine auf die Erkenntnis des Wesens des Sittlichen aufgebaute Ethik, wie sie Sokrates vorschwebte,

sondern eine auf einen Sensualismus in der Art des Protagoras begründete praktische Lebenskunst. Die Möglichkeit objektiver Erkenntnis wird bestritten und daher folgerichtig nicht nur Dialektik und Physik, sondern auch feste sittliche Maßstäbe abgelehnt (fr. 1—3. Xen. Mem. 3, 8). Das ganze praktische Verhalten des Menschen richtet sich daher nach dem Gefühlsleben: Lust ist das erstrebenswerte Gut, Unlust das zu vermeidende Übel; und obwohl beide keineswegs nur sinnlicher Natur sind, was in interessanter Weise aus dem ästhetischen Genuß des Tragischen gefolgert wird, so wird doch unbedenklich der sinnlichen Lust und Unlust der Vorrang vor der geistigen zuerkannt. Allerdings soll man Herr, nicht Sklave der Lust sein; ja man muß unter Umständen auch auf eine Lust verzichten können, um sich eine andere, höhere zu sichern: so verstanden ist allenfalls auch etwas Askese nicht von der Hand zu weisen. Zu diesem Zweck bedarf es der Einsicht, die auch allein den richtigen Gebrauch der materiellen Güter ermöglicht (fr. 4—14). So wird das ganze Leben zu einer Art Rechenexempel, bei dem es darauf ankommt, das größtmögliche Maß von Lust zu erreichen. Soweit sich nun auch diese Lustlehre sachlich von dem Geist sokratischer Lebensführung entfernt, so läßt sich doch hier der theoretische Anknüpfungspunkt an Sokrates unschwer erkennen: er liegt im sokratischen Eudämonismus. Weder Sokrates noch Platon, der sich mehrfach (Theait. 156 A ff.; Staat VI 505 B; Philebos 12 D, 42 D, 53 C, 54 D, 66 C) mit Aristippos auseinanderzusetzen scheint, haben die Berechtigung der Lust an sich von vornherein abgelehnt. Platon begleitet das Lustproblem von der Jugend bis ins Alter: vom *Protagoras* an, wo die Lust und das Gute in so enge Beziehung zueinander gesetzt werden und die für die richtige Lebensführung unerläßliche „Meßkunst" (356 D E) der aristippischen Auffassung so nahe zu kommen scheint, daß Platon sich veranlaßt sah, im *Gorgias* (494 C ff.) zur Vermeidung von Mißverständnissen das Verhältnis beider Begriffe genauer zu bestimmen, bis zum *Philebos,* in dem

er die Rolle des Schiedsrichters zwischen den Kynikern und Kyrenaikern für sich in Anspruch nimmt. Daher und weil Aristippos offenbar persönlich ein geistreicher Mensch war, der es nach Platons Urteil gleichermaßen verstand, „in Lumpen wie im Festgewande zu erscheinen", und der sich auf dem schlüpfrigen Boden des Tyrannenhofes in Syrakus mit gleicher Sicherheit zu bewegen wußte wie im Kreise der Sokratiker, mag es kommen, daß sich die Polemik gegen ihn stets in äußerst maßvollen Formen hält. Und ganz unberührt vom Geiste des Sokrates ist seine Lebensauffassung in der Tat nicht geblieben: die Freiheit von jedem drückenden Sorgengeist (fr. 15), die Selbstsicherheit gegenüber allen Verhältnissen (fr. 23. 24. 26), die hohe Wertung echter Menschenbildung (fr. 16—20), die Überwindung aller Wahnvorstellungen (fr. 20. 21): das alles ist ein unverkennbares Erbe sokratischer Erziehung. Aber ebensowenig darf man übersehen, daß das sokratische Streben nach geistiger Freiheit und persönlicher Unabhängigkeit bei Aristippos die Form einer stark sinnlich gefärbten Selbstsucht annahm, eines egoistischen Individualismus, der sich von der Arbeit für andere und an andern, wie sie die Teilnahme am öffentlichen Leben mit sich bringt, grundsätzlich abwandte (fr. 32). Auch spätere Zeiten sahen in ihm weniger einen philosophischen Systematiker als den geistreichen Lebenskünstler, der alle Verhältnisse zu meistern versteht (Horaz, Epist. I 1, 18 f. 17, 23 f.).

Aristippos' Tochter *Arete* soll die Lebensauffassung ihres Vaters seinem Enkel, dem *jüngeren Aristippos,* eingeprägt haben, der deswegen „der Mutterschüler" genannt wurde. Eine wesentliche Weiterbildung der Gedanken des Großvaters liegt bei ihm kaum vor: höchstens könnte er zu den beiden Affekten der Lust und Unlust noch einen Mittelzustand hinzugefügt haben, was aber vielleicht auch schon auf den Begründer der Schule (fr. 8) zurückgeht. Beide bezeichnen die Affekte psychologisch als Bewegungsvorgänge (fr. 1. Aristipp d. Ä. fr. 4).

Außer dem jüngeren Aristippos werden uns noch drei An-

hänger der kyrenaischen Philosophie genannt, die ziemlich gleichzeitig unter Ptolemaios I. (322—283) gewirkt zu haben scheinen.

Theodoros von Kyrene setzt Freude und Kummer an die Stelle von Lust und Unlust und läßt diese selbst gegenüber jenen dauernden Zuständen nur als Mittelstadien gelten. Trotzdem ist der individualistische Charakter der Lustlehre bei ihm noch schärfer ausgeprägt als bei Aristippos, insofern er auch die Freundschaft für wertlos erklärt und das Weltbürgertum bei ihm zur vollendeten Vaterlandslosigkeit wird. Mag auch die Nachricht, daß er sogar die gröbsten Verbrechen allenfalls für erlaubt erklärt habe, insofern übertrieben sein, als vermutlich die angeführten Vergehen von ihm nur als extreme Beispiele in besonderen Fällen gewählt waren (vgl. etwa das Problem der Notlüge), und mag ein Ausspruch über das Ungeschick seiner Zuhörer in diesem Sinne zu verstehen sein (fr. 3), so ist es doch ohne weiteres glaubhaft, daß er mit der Sophistik, deren eristische Methode er offenbar übernommen hat, alle objektiven Maßstäbe ablehnte (fr. 1) und eine Bejahung des Lebens für ihn nur auf Grund einer folgerichtig durchgeführten Selbstbehauptung denkbar war. Wir kennen die Titel zweier Schriften von ihm, deren eine *Von den Philosophenschülern*, die andere *Von den Göttern* handelte. Mit der letzteren scheint er in den Spuren des Protagoras* gewandelt, aber über diesen hinausgegangen zu sein: denn der Agnostizismus des Abderiten wurde bei dem Kyrenaiker zum ausgesprochenen Atheismus, wie er denn neben Diagoras von Melos und Kritias regelmäßig unter den wenigen als „Atheisten" gebrandmarkten Denkern der Griechen erscheint (Sext. Emp. p. 172, 18. Cic. de nat. deor. I 1, 2; 23, 63; 42, 117). Das Buch soll nicht unbedeutend gewesen sein und eine Hauptquelle Epikurs gebildet haben. Vor einer Anklage wegen Gottlosigkeit schützte ihn der Einfluß des Demetrios von Phaleron. Bei Ptolemaios, der ihn als Gesandten verwendete, scheint er viel gegolten zu

* Vgl. Vorsokratiker[3] S. 74 und 188 fr. 5.

haben, und er soll gegenüber fürstlichen Persönlichkeiten einen Freimut betätigt haben, der sich auch vor Todesdrohungen nicht beugte.

Geistig wenig original, aber eine liebenswürdige Persönlichkeit scheint *Annikeris*, ebenfalls aus Kyrene, gewesen zu sein. In der Erkenntnislehre durchaus Sensualist, erkannte er doch den Wert der sympathischen Gefühle an und brach der egoistischen Lustlehre die schroffsten Spitzen ab, indem er der Freundschaft, Dankbarkeit, Pietät und Vaterlandsliebe Gerechtigkeit widerfahren ließ, freilich unter Verzicht auf die Bestimmung eines allgemeinen Lebenszweckes (fr. 1. 2).

Hegesias endlich, gleichfalls aus Kyrene, steht zwar wie die anderen Vertreter der dortigen Schule auch auf dem Boden der Lustlehre, gibt aber dieser eine ganz subjektive Wendung: es kommt nur auf die Lust*gefühle* an, nicht auf ihre Ursachen. Armut und Reichtum, ja das Leben selbst sind im Verhältnis zur Lust ganz indifferent. Ebenso sind Freundschaft und Liebe nur wertvoll, insofern sie einen Nutzen abwerfen, d. h. die Lustgefühle erhöhen, aber nicht an sich erstrebenswert. Merkwürdig ist seine Affektenlehre, die an diejenige Spinozas erinnert und auch dieselben Folgerungen für die Ethik zieht: tout comprendre, c'est tout pardonner. Am auffallendsten ist aber, daß er das Glück für schlechtweg unerreichbar erklärt. Zu diesem Ergebnis mußte die Hedonik allerdings folgerichtig gelangen, da sie die Lust durchaus in die Sinnlichkeit verlegt. Schon Homer und Pindar wußten, daß es im Leben mehr Leiden als Freuden gibt. Daher ist es nur natürlich, daß die Lustlehre hier schließlich geradezu in den Pessimismus umschlägt. Diese Konsequenz hielt ihr denn auch der Kynismus vor (Teles fr. 7). Hegesias zog sie in der Tat selbst: in einem Buch, das den Titel *Der Verzweifelte* führte, ließ er einen durch seine Freunde vom freiwilligen Hungertod zurückgehaltenen Mann die Beschwerden des Lebens aufzählen. Ja Hegesias wußte diese in Vorträgen, die er zu Alexandria hielt, so eindrucksvoll darzustellen, daß viele

seiner Zuhörer Selbstmord verübten, was ihm den Beinamen *Peisithanatos* und das Verbot der Fortsetzung dieser Vorträge durch Ptolemaios eintrug (Cic. Tusc. I 34, 83). Mit diesem Ergebnis hatte die Hedonik sich selbst widerlegt. Sie erfuhr ihre unerläßliche Modifizierung durch den Epikureismus, ähnlich wie der Kynismus durch die Stoa.

DIE MEGARIKER

Nach der Hinrichtung ihres Meisters flüchteten Platon und andere Jünger des Sokrates, die sich in Athen nicht mehr sicher fühlten, über die attische Grenze nach Megara, wo sie bei *Eukleides*, einem treuen Mitglied des sokratischen Kreises (Phaid. 59 C. Theait 142 C), Aufnahme fanden. Er scheint zu den älteren Schülern des Sokrates gehört und etwa von 450 bis 380 gelebt zu haben. Von seiner Persönlichkeit wissen wir nur so viel, daß er mit seinem scharfen kritischen Verstand ein sanftes und versöhnliches Gemüt verband (fr. 6). Es werden ihm 6 Dialoge zugeschrieben, aus denen aber nur ein einziges, wahrscheinlich dem „Erotikos" angehöriges Bruchstück erhalten ist: ein Vergleich von Schlaf und Tod (fr. 1). Fast mehr als Sokrates selbst scheint auf Eukleides und die von ihm in Megara begründete Schule die Philosophie der Eleaten, besonders des Parmenides und Zenon*, eingewirkt zu haben, deren Grundanschauungen er vermutlich schon in sich aufgenommen hatte, ehe er mit Sokrates bekannt wurde. Unter dem Einfluß des letzteren gab er der Alleinslehre des Parmenides eine ethische Wendung, indem er das Eine Seiende mit dem Guten und dieses wieder mit Einsicht, Gott, Geist, Tugend gleichsetzte (fr. 2—4). Der positive Gehalt dieser Philosophie geht ebenso nahe zusammen wie bei seinem Vorbild Parmenides. Es ist eine rein begriffliche Konstruktion, die alle Anschauung und Erfahrung beiseite schiebt. Daß die Megariker eine der platonischen Ideen-

* Vgl. Vorsokratiker² S. 39ff., 126ff.

lehre ähnliche Begriffsphilosophie ausgebildet hätten, mit der sich Platon im *Sophistes* (246 B, 248 C) auseinandersetzen würde, ist wegen der Unvereinbarkeit einer Mehrzahl wesenhafter Begriffe (εἴδη) mit dem unveränderlichen All-Einen höchst unwahrscheinlich. Richtiger wird man ihre Philosophie als Neueleatismus bezeichnen, der nur einen leichten ethischen Anflug von der Sokratik erhielt. Bei der Dürftigkeit ihrer positiven Gedanken verlegten sich die Megariker namentlich auf Erkenntnistheorie, wobei sich Eukleides bezeichnenderweise mit Vorliebe des apagogischen Beweises bediente. Nicht ohne Wert ist eine Bemerkung von ihm über den zweifelhaften Wert von Vergleichen und Analogieschlüssen (fr. 5).

Wie die Philosophie des Parmenides bei Zenon zur Eristik wurde, so beobachten wir denselben Vorgang im Verhältnis des Eukleides zu den jüngeren Mitgliedern der megarischen Schule. Es ist uns heute kaum mehr verständlich, wie die Fangschlüsse des *Eubulides* von Milet, der gegen Aristoteles schrieb und Lehrer des Demosthenes gewesen sein soll, sich so großer Berühmtheit erfreuen konnten, wie es tatsächlich im Altertum der Fall war. Insbesondere an den *Lügner* (fr. 1) schloß sich eine ganze Literatur an, zu der allein der Stoiker Chrysippos 6 Schriften in 14 Büchern beigesteuert hat (Diog. 7, 196 f. Sen. Ep. 45, 10). Der einzig wertvolle unter diesen Schlüssen ist der Sorites (fr. 3), der das Problem der Vielheit aufrollt und auf den auch Horatius gelegentlich zu sprechen kommt (Epist. II 1, 45).

Diese unfruchtbare Dialektik wird fortgesetzt von *Diodoros Kronos* aus Iasos in Karien (gest. 307), in dessen spitzfindigen Erörterungen nur die Frage nach dem Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit (fr. 1—3) einiges Interesse beanspruchen kann, während seine dem Vorgang des Eleaten Zenon folgenden Scheinbeweise gegen die Bewegung und die Veränderung der Dinge (fr. 4. 5) den Stempel des Trugschlusses an der Stirne tragen.

Der berühmteste Vertreter der Schule war *Stilpon* aus

Megara (c. 380—300). Er war ein Mann von Welt und lebte viel in Athen, wo er große Popularität genoß, sich aber allerdings durch eine freigeistige Äußerung über die Religion die Ausweisung aus der Stadt zugezogen haben soll (Diog. 2, 116). Was der Kyniker Teles (fr. 5. 8) von ihm zu berichten weiß, zeigt einen über Vorurteile des Herkommens erhabenen Charakter und einen gewissen Idealismus der Gesinnung. Dieser kommt auch in der Erzählung zum Ausdruck, Stilpon habe, als Demetrios Poliorketes nach der Einnahme von Megara ihm die Wiedererstattung aller aus seinem Haus geraubten Gegenstände angeboten habe, dies mit der Bemerkung abgelehnt, er habe nichts von seinem Eigentum verloren; denn niemand habe ihm Bildung, Vernunft und Wissen entwendet. Dies läßt vermuten, daß seine Hauptwirkung auf seiner Persönlichkeit beruhte. Er verfaßte 9 Dialoge, aus deren einem, *Metrokles*, ein winziges Bruchstück erhalten ist (fr. 1), das wenigstens zeigt, daß er im Gegensatz zu Platon nach dem Vorgang des Aristoteles sich selbst redend einführte. Seine Polemik gegen das logische Urteil (fr. 2) und seine Bestreitung der Realität der Begriffe (fr. 3. 4), die sich gegen Platons Ideenlehre richtet, erinnert an ähnliche Gedankengänge bei Antisthenes (fr. 4. 5. 7). Auch das bei ihm bis zur Gefühllosigkeit gesteigerte Prinzip der Selbstgenügsamkeit (fr. 5) weist auf eine Annäherung an den Kynismus hin, bereitet aber zugleich den Übergang zur stoischen Ethik vor, wie denn auch deren Begründer Zenon als Stilpons Schüler genannt wird.

Um das einzige erhaltene Bruchstück des *Alexinos* von Elis, eines jüngeren Zeitgenossen Stilpons, der wegen seiner Disputiersucht spöttisch „Elenxinos" genannt wurde, zu verstehen, muß man wissen, daß dieser Trugschluß den Beweis des Stoikers Zenon für die Vernünftigkeit der Welt parodierte, dessen Schwäche auf diese Weise an den Pranger gestellt werden sollte.

Im ganzen sind diese Megariker eine wenig erfreuliche Erscheinung. Man kann sich mitunter dem Eindruck nicht

entziehen, daß für diese Leute Sokrates umsonst gelebt hat und daß sie den kleinen Nachfahren eines Protagoras und Gorgias, durch die der Name „Sophist" seinen üblen Ruf bekam, viel näher stehen als dem großen Athener. Jedenfalls hatten sie nicht das Zeug, um in der „Riesenschlacht um das Sein" (Plat. Soph. 246 A) in ausschlaggebender Weise mitzufechten. Nicht ohne Grund haben Männer wie Krates (fr. 9) und Timon (Diog. L. 2, 107; fr. 37) sie ironisch behandelt, und es war nur folgerichtig, wenn sich weiterhin an die Stelle dieser spielerischen Dialektik eine grundsätzliche und ernsthafte Skepsis setzte.

DIE ELISCH-ERETRISCHE SCHULE

Die letzte Stelle an Bedeutung nimmt unter den von Sokrates ausgegangenen philosophischen Richtungen die elisch-eretrische Schule ein, so genannt nach der Heimat ihrer beiden bekanntesten Vertreter, Phaidon von Elis und Menedemos von Eretria. *Phaidon* war aus seiner Vaterstadt Elis, aus der auch der Sophist Hippias stammte und die damals von einem Hauch attischer Bildung gestreift wurde, als Kriegsgefangener weggeführt und von einem Sklavenhändler wegen seiner Schönheit in ein Bordell nach Athen verkauft worden. Auf Veranlassung des Sokrates soll er aus seiner unwürdigen Lage befreit worden sein, und noch hören wir aus seinen eigenen Worten (fr. 3. 4) den Dank für die nicht nur äußerliche, sondern auch innerliche Erlösung durchklingen, die ihm durch Sokrates zuteil wurde. Er wurde ein Lieblingsschüler von ihm, und berühmter als durch seine eigenen Schriften wurde er durch den stimmungsvollsten der platonischen Dialoge, der seinen Namen trägt. Das Altertum kannte von ihm zwei echte Dialoge: *Zopyros* und *Simon*. Der erstere (fr. 1. 2) scheint psychologische Fragen behandelt zu haben, und die höchstwahrscheinlich daraus stammende Sokratesanekdote bildet einen interessanten Beitrag zur Geschichte der Physiognomik, mit deren Problemen sich im 18. Jahrhundert

Lavater und Goethe befaßten. Echt sokratisch ist die Auffassung der Philosophie als eines Heilmittels der kranken Seele, die Phaidon auf Grund persönlicher Erfahrung im Dialog *Simon* sich zu eigen macht und die wir ebenso bei Platon (Prot. 313 E. Theait. 167 A) wie bei den Kynikern (Antisth. fr. 63. 64. Diog. fr. 44) finden. Der Dialog scheint einen Schuster namens Simon als Gesprächsperson eingeführt zu haben, weil Sokrates in seinen dem Alltagsleben entnommenen Beispielen sich dieses Handwerks mit Vorliebe bedient hatte, und wenn den Spuren zu trauen ist, die der Dialog in den sokratischen Briefen (12 f.) hinterlassen hat, so hat wohl Phaidon mit seiner Ethik die Mitte zwischen dem aristokratischen Genußleben Aristipps und der kynischen Bedürfnislosigkeit gehalten. Im übrigen erscheint er in der Überlieferung vorzugsweise als Dialektiker.

An Phaidons Schüler *Pleistanos* schloß sich dann *Menedemos* an, der vorher den Stilpon gehört hatte und nun die Schule Phaidons nach Eretria verpflanzte. Von seiner Persönlichkeit hat der ebenfalls aus Euboia stammende *Antigonos von Karystos*, der Schriftsteller und Bildhauer in einer Person war, in seinen Philosophenbiographien ein lebendiges Bild entworfen, das der Schilderung bei Diogenes Laertios (2, 125 ff.) zugrunde liegt. Danach war Menedemos, der als Sohn eines Baumeisters oder Zeltmachers einer vornehmen, aber verarmten Familie entstammte, ein hervorragender Mensch. Von athletischer Gestalt, besaß er ein warmes Gemüt, das ihn die Freundschaft pflegen ließ, namentlich mit dem ihm innig verbundenen und gleichstrebenden *Asklepiades*, ein tiefes Gerechtigkeitsgefühl, vermöge dessen er auch philosophischen Gegnern persönliches Entgegenkommen bewies, sowie Verständnis für die Poesie alter und neuer Zeit, so daß wir Aratos und Lykophron unter seinen Freunden finden. Der letztere betitelte nach ihm ein Satyrspiel, in dessen erhaltenen Bruchstücken (fr. 1—3 Nauck² S. 817 f.) er die Einfachheit der durch verständige Gespräche gewürzten

Symposien des Menedemos und seines Freundeskreises rühmt. Um die herrschende Sitte kümmerte er sich wenig und zeigte auch in seiner Schule eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die äußere Ordnung. Dagegen beteiligte er sich mit so regem Interesse am öffentlichen Leben, daß er zum Leiter des eretrischen Gemeinwesens gewählt wurde, das er mit einer klugen und maßvollen Politik eine Zeitlang glücklich durch die Klippen der Diadochenzeit hindurchsteuerte. Geschrieben hat er nichts, um sich an keine Lehrsätze zu binden. Es ist daher durchaus glaublich, daß er, wie ausdrücklich überliefert wird, ähnlich den Megarikern, eine starke Neigung für die Eristik zeigte. So finden wir ihn auch in der Nachbarschaft Stilpons unter den von Krates (fr. 10) verspotteten Philosophen. Einige der ihm zugeschriebenen Sätze enthalten Angriffe auf die hergebrachten Formen der Logik (fr. 1. 2); andere wie der von der Hochschätzung der Verstandeserkenntnis und der Einheit der Tugend (fr. 3. 4) verraten das sokratische Erbe. Von seinen mündlichen Worten beweist eines (fr. 5) einen überlegenen Standpunkt gegenüber der Religion, ihren Verteidigern wie ihren Bekämpfern, ein anderes wirft ein Licht auf die Einfachheit seiner Lebensführung (fr. 6). Auf Betreiben politischer Gegner verbannt, starb er am Hof des Antigonos Gonatas hochbetagt bald nach 278 eines freiwilligen Todes aus Kummer über die Geschicke seiner Vaterstadt. Bald darauf scheint auch die von ihm gegründete Schule erloschen zu sein.

Eine Sonderstellung unter den Sokratikern nimmt *Aischines* von Sphettos ein. Im Unterschied von anderen Schülern des Sokrates stammte er aus einer armen Familie und scheint zeitweilig in große Not gekommen zu sein, was wohl die Unterlage für die giftigen Verleumdungen bildete, die eine dem Lysias zugeschriebene Rede ihm ins Gesicht schleudert (Ath. XIII 611 D ff.). Vermutlich durch eine Empfehlung des Platon oder Aristippos wurde auch er an den syrakusanischen Hof geführt, wo er bis 356 v. Chr. geweilt haben soll. Nach Athen zurückgekehrt, wagte

er es nicht, eine eigene Philosophenschule zu gründen, sondern hielt nach Sophistenart Vorträge gegen Eintrittsgeld, erteilte auch Unterricht in der Rhetorik und trat als Gerichtsredner auf. Platon nennt ihn unter den Getreuen, die auch vor Gericht und in der Todesstunde bei dem Meister ausharrten (Ap. 33 E, Phaid. 59 B), und die Art, wie er sich bei Sokrates einführte, dem er „sich selbst" schenken wollte (D. 2, 34. Sen. de ben. 1, 8), zeigt ihn ebenso von Bescheidenheit wie von dem Bedürfnis nach sittlicher Vervollkommnung erfüllt. Während nur ein einziger Schüler von ihm genannt wird, nimmt er mit den 7 Dialogen, die das Altertum von ihm kannte und deren geschichtliche Treue in der Zeichnung des Sokratesbildes gerühmt wird, in der Literatur der Sokratiker eine nicht unwichtige Stellung ein. Nur bei einem dieser Dialoge, dem „Rhinon", bleibt uns der Inhalt völlig dunkel; bei den übrigen läßt sich wenigstens das Thema und der Grundgedanke, bei einigen auch der Aufbau in seinen Hauptlinien erkennen. Was die Form betrifft, so scheint Aischines wie Platon meist den diegematischen Dialog bevorzugt zu haben. Der *Alkibiades* richtet sich ähnlich wie ein Kapitel von Xenophons Memorabilien (I 2) gegen den von dem Sophisten Polykrates in seiner Anklagerede gegen Sokrates erhobenen Vorwurf, daß dieser für das persönliche und politische Leben des Alkibiades verantwortlich zu machen sei (Isokr. Bus. 4). Aischines verurteilt aber nicht, wie Platon im *Gorgias*, die Staatsmänner in Bausch und Bogen, sondern bei ihm demütigt Sokrates den hochfahrenden Alkibiades, indem er ihm zeigt, wieviel ihm noch allein zu dem intellektuellen Genie eines Themistokles fehle, geschweige denn zu der sittlichen Höhe, die der echte Staatsmann erreichen müsse (fr. 1—12). Auch der *Axiochos*, aus dem uns nur ein außerhalb des Zusammenhanges nicht näher verständliches Bruchstück erhalten ist (fr. 13), beschäftigte sich mit Alkibiades, und zwar scheint darin die Genußsucht des Alkibiades als Ursache seiner schlimmen Taten hingestellt worden zu

sein. Klarer sehen wir wieder bei *Aspasia* (fr. 14—26). Dieser Dialog gehört in die Debatte über die Frauenfrage in Athen. Er hatte zum Gegenstand die Frau in ihrer intellektuellen und moralischen Leistungsfähigkeit und in ihren Beziehungen zum Manne. Während in dem gleichnamigen Dialog des Antisthenes Aspasia nur als eine Personifikation verwerflicher Lust erschien und auch der platonische *Menexenos* ihr nur eine ironische Behandlung angedeihen läßt, war sie bei Aischines die Trägerin des sokratischen Eros, übte als eine Art weiblicher Sokrates herbe Kritik an der herkömmlichen Erziehung und Stellung der griechischen Frau und drang auf eine Verinnerlichung der Ehe. In diesen Zusammenhang gehört die Anführung anderer bedeutender Frauen (Rhodogyne fr. 15, Thargelia fr. 18)*, die einen weitreichenden politischen Einfluß ausübten. Ein Gegner kommt in fr. 17 zum Wort. Xenophon hat sichtlich seinerseits von dem Dialog, in dem er selbst nebst seiner Frau eingeführt war (fr. 24), Anregungen empfangen (fr. 25. 26). Der *Kallias* (fr. 27 bis 29), der seinen Titel demselben Manne verdankt, den die *Schmeichler* des Eupolis und Platons *Protagoras* als Sophistenfreund persiflierten, hat wahrscheinlich in Anknüpfung an den in Athen vielbesprochenen Zwist des Kallias mit seinem Vater Hipponikos die Frage nach dem Wert des Reichtums behandelt (vgl. den pseudoplatonischen *Eryxias*) und gezeigt, daß das wahre Glück nicht auf Geld und Gut, sondern auf verständiger Gesinnung beruhe und daß zu diesem Glück der Reiche sogar weniger leicht gelange als der Arme. Der *Kallias* hat offenbar im 6. sokratischen Brief Spuren hinterlassen (fr. 29) und auch dieser Dialog des Aischines hat dem Xenophon Gedanken vermittelt, die er im *Symposion* und in den Memorabilien (I 6) verarbeitet hat. Im *Miltiades* (fr. 30—31) wurde, wie es scheint, die alte und neue Erziehung einander gegenübergestellt und betont, daß zu der gymnastischen Erziehung noch die geistig-sittliche Bildung tre-

* Vgl. Hippias fr. 2 Vorsokratiker[2] S. 200.

ten müsse. Der *Telauges* endlich hieß so nach einem Pythagoristen dieses Namens, d. h. nach einem Vertreter der unwissenschaftlich-asketischen Richtung des Pythagoreertums. Er behandelte das Thema der freiwilligen und unfreiwilligen, der äußeren und inneren Armut und suchte zu erweisen, daß für das Ideal der Bedürfnislosigkeit nicht äußerlich zur Schau getragene Bettelhaftigkeit (fr. 32), sondern der Ernst der Gesinnung (fr. 33) das Entscheidende sei. Xenophon hat wohl in seiner Gestaltung der Figur des Kritobulos im *Oikonomikos* und in den Memorabilien (I 3. II 6) sich an den *Telauges* des Aischines angelehnt, in dem der Sohn Kritons eine Hauptrolle spielte.

Eigene tiefere Gedanken und eine selbständige Weiterbildung der sokratischen Lehre finden wir bei Aischines nicht. Dafür hat er das Verdienst, in anmutiger Darstellung Sokrates im Kreis seiner Freunde geschildert zu haben. Auch die Grundgedanken der sokratischen Lebensauffassung treten uns sogar noch in den Resten mit überraschender Deutlichkeit entgegen: die intellektualistisch-moralische Richtung (fr. 9. 14. 29), der, wenn auch verinnerlichte, Eudämonismus (fr. 29), die Kritik der Erziehung, die sich auch auf das weibliche Geschlecht erstreckt (fr. 24. 25), die Aufstellung eines staatsmännischen Ideals (fr. 9), die auf dem inneren Reichtum ruhende äußere Bedürfnislosigkeit (fr. 32 f.) und auch in negativer Hinsicht die Abneigung gegen die Aufstellung einer bestimmten wissenschaftlichen Lehre. Vielmehr ist es dem Sokrates des Aischines um Seelsorge zu tun: durch göttliche Fügung fühlt er sich berufen, kranke Seelen zu heilen, zu denen ihn die Liebe zieht (fr. 12). Der geistige Eros ist also nicht erst platonisch (vgl. Eurip. Med. 842 ff.). Neben dieser wohl treuesten Zeichnung des geschichtlichen Sokrates, die wir besitzen, tritt ab und zu eine apologetische Absicht hervor, wie in der Abweisung des Vorwurfes des Atheismus (fr. 9). In der begeisterten Schilderung aber, die Aischines von dem brennenden Durst des Aristippos nach sokratischer Weisheit und von seiner Stillung an dem lebenspendenden Quell

gibt (fr. 34), spiegelt sich wohl die eigene Erfahrung, daß er durch Sokrates zur Selbsterkenntnis, zur Befreiung von den das bessere Ich niederdrückenden Leidenschaften und zu der Überzeugung geführt worden war, daß es dem Menschen nicht unmöglich sei, gut und rechtschaffen zu leben (fr. 36).

DIE AKADEMIE

Am tiefsten und weitesten unter allen sokratischen Schulen wirkte ohne Zweifel die um 387 v. Chr. von *Platon* gegründete Akademie. War bei den übrigen Philosophenschulen der Zusammenhalt ziemlich lose, so treffen wir hier eine feste Organisation, die fast ein Jahrtausend lang den Stürmen der veränderten Zeiten standhielt. Platon vermachte testamentarisch das von ihm erworbene Gut, das im Bezirk des Heros Akademos, nicht weit vom Kolonos Hippios, lag, seiner Schule. Diese bildete ihrer rechtlichen Stellung nach wahrscheinlich einen religiösen Verein, einen Thiasos, der den Kult der Musen zum Mittelpunkt hatte, so daß die Göttinnen als die eigentlichen Besitzerinnen des Anwesens galten und dieses unter ihrem geheiligten Schutze stand. Es war ein Park mit Hallen, in denen Lehrvorträge stattfanden. Durch Geldbeiträge der Mitglieder wurde das gesellige Leben bestritten, dessen Höhepunkt die durch anregende Gespräche gewürzten Symposien bildeten, deren Ideal Platon im Gastmahl gezeichnet und Anselm Feuerbach der modernen Zeit in seinem wundervollen Gemälde vor Augen gestellt hat. Die Leitung des Vereins lag in der Hand eines Scholarchen, der das Recht hatte, seinen Nachfolger zu ernennen, diesen aber auch durch die Schüler (die *συμφιλοσοφοῦντες*) wählen lassen konnte. Die platonische Akademie ist die erste Anstalt, die sich die *Organisation geistiger Arbeit* zur Aufgabe machte. Diese galt selbstverständlich in erster Linie der Philosophie, und zwar waren es vor allem erkenntnistheoretische und ethische Fragen, die Platon und seine

Nachfolger beschäftigten. Von Einzelwissenschaften fand jedenfalls die Mathematik und die ihr nahestehende Astronomie eifrige Pflege, nicht ohne einen starken Einschlag pythagoreischer Mystik, der Platon in seinem Alter immer größere Zugeständnisse machte. Daß der Betrieb der beschreibenden Naturwissenschaften einen breiten Raum eingenommen hätte, ist bei der unverhohlenen Geringschätzung, die Platon der irdischen Natur als dem Reich der vergänglichen Materie, der kein wahres Sein zukomme, entgegenbrachte, wenig wahrscheinlich. Auch aus den Versen des Komikers Epikrates (bei Ath. II 59 D ff.), die auf Beschäftigung mit Botanik und Zoologie in der Akademie hinzuweisen scheinen, darf man schwerlich mehr schließen, als daß das Klassifizieren von Pflanzen und Tieren der Aufstellung von Definitionen und Begriffen zur Unterlage diente. Aristoteles hat die Vorstudien zu seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten nicht sowohl in der Akademie als bei den vorsokratischen Ioniern, insbesondere bei Platons Antipoden, Demokritos von Abdera, und bei dem Begründer der wissenschaftlichen Medizin, Hippokrates, gemacht. So hat zwar die in der Akademie geübte logische Schulung gewiß auch die Einzelwissenschaften gefördert und befruchtet, aber im Mittelpunkte stand die ganze Zeit ihres Bestehens hindurch die philosophische Spekulation. Von dem Schulbetrieb der späteren Zeit gibt uns Cicero (Tusc. I 4, 8; de fin. II 1, 2) eine Schilderung: es stellte jemand einen philosophischen Satz auf, worauf der Lehrer oder ein Schüler ihn bestritt und sein Vertreter ihn wieder verteidigte. Das nannte man *πρὸς θέσεις λέγειν* (D. L. IV 40). Die platonische Akademie ist in der langen Zeit ihres Bestehens nicht dogmatisch verknöchert. Während die ältere Akademie die Lehren des Meisters, wie er sie in seinem Alter vorgetragen hatte, im wesentlichen festhielt, verstattete die sog. mittlere und neue Akademie der inzwischen aufgekommenen skeptischen und eklektischen Richtung einen weitgehenden Einfluß, bis endlich der athenische Zweig des Neuplatonismus wie die alexandrinische

und syrische Schule zur theoretischen Spekulation zurückkehrte und das dem Platonismus von jeher eigene mystische Element in solcher Weise zur Herrschaft kommen ließ, daß die Philosophie zur Religion wurde. So war die Akademie Jahrhunderte hindurch eine Stätte regsten geistigen Lebens, von der Anregungen nach allen Seiten ausgingen, und ihre Aufhebung durch Justinian im Jahre 529 n. Chr. bedeutete nicht nur das Ende der griechischen Philosophie, sondern auch das Ende des antiken Geisteslebens.

DIE ALTE AKADEMIE

Platons unmittelbarer Nachfolger in der Leitung der Akademie war sein Neffe *Speusippos* (347—339). Er entwickelte eine umfassende schriftstellerische Tätigkeit; aber nur wenige der erhaltenen Bruchstücke lassen sich auf bestimmte Schriften zurückführen. Persönliche Färbung tragen die Reste seiner Lobrede auf den Oheim, die wahrscheinlich beim Begräbnis gehalten wurde und, was besonders interessant ist, schon der Legende Raum gibt (fr. 10. 11), sowie das Grabepigramm (fr. 34): beides Zeugnisse pietätvoller Verehrung. Die Schrift *Der Philosoph*, in der vermutlich das Ideal des Philosophen gezeichnet war, scheint eine geschichtliche Einleitung gehabt zu haben (fr. 1); diejenige *An Kleophon* wandte sich unter Anknüpfung an Platons politische Anschauungen gegen die kynische Verachtung von Gesetz und Sitte (fr. 2). Das große Bruchstück aus dem Buch über *Die pythagoreischen Zahlen* (fr. 3) verrät eine arithmetische Spekulation, die uns heutigen Menschen nichts mehr zu sagen hat, die aber für die Altersweisheit Platons und seiner nächsten Nachfolger charakteristisch ist. Wenn wir hören, daß Speusippos das Gemeinsame in den verschiedenen Wissenschaften aufgesucht habe (D. L. 4. 2), so dürfen wir uns dieses Bestreben wohl nach der Art der Reste aus seiner Schrift über *Ähnlichkeiten* denken, wo Pflanzen und Tiere nach gewissen Typen klassifiziert werden (fr. 4—9), offenbar zum

Zwecke von Definitionsübungen (fr. 15), dem auch seine Untersuchungen über die Wörter dienten (fr. 12). Der sinnlichen Wahrnehmung maß Speusippos eine größere Bedeutung bei als Platon, vorausgesetzt daß sie im Sinne wissenschaftlicher Beobachtung erfolgte; doch ordnete auch er das Denken ihr über (fr. 13. 14). An die Stelle der platonischen Ideen setzte er hypostasierte Zahlen (fr. 16. 23), womit er sich dem Pythagoreismus noch mehr als Platon näherte. Doch milderte er die Starrheit der Grundsubstanzen, insofern er dem Entwicklungsgedanken Rechnung trug (fr. 17), ähnlich wie Goethe mit dieser Idee Spinozas Moduslehre belebte. Auch identifizierte er Gott und das Gute nicht mit der sonst als Ausgangspunkt des Alls gedachten Einzahl (fr. 18. 19). Er dachte sich Gott als eine Art Weltseele, aber räumlich lokalisiert, ähnlich dem pythagoreischen Zentralfeuer (fr. 20—22). Der Raum besteht nicht an sich (wie das Leere bei Demokrit), sondern ist an die körperlichen und mathematischen Größen gebunden; die Zeit ist nur ein Maßstab (fr. 24. 25). Die Ewigkeit der Welt und die Unsterblichkeit der Einzelseele stand für Speusippos fest (fr. 26—28). Das Glück ist ihm durch die Sittlichkeit bedingt, die selbst wieder das Naturgemäße ist (fr. 29. 30). Die Lust erkannte er nicht als ein Gut an, erklärte aber Gesundheit und Reichtum nicht für etwas Gleichgültiges (fr. 31. 32). Die Volksgötter scheint er mit Hilfe künstlicher Etymologien physikalisch gedeutet zu haben (fr. 33) und offenbar wegen dieser Ablehnung jeder persönlich gedachten Gottheit rechnet ihn Cicero (N. d. I 13, 32) zu den Atheisten. Eine Aufforderung des Kynikers Diogenes, sich den Tod zu geben, weil er nicht mehr gehen könne, wies er mit dem schönen Worte zurück: „Wir leben nicht mit den Beinen, sondern mit dem Geiste“ (Stob. 119, 17), und blieb so den Grundsätzen seiner Lehre auch im Leiden treu.

Nach Speusippos' Tode stand ein volles Vierteljahrhundert (339—314) *Xenokrates* von Chalkedon an der Spitze der Akademie, ein Mann, der wegen der Lauterkeit seines Charakters die höchste persönliche Verehrung genoß und

von dessen unbedingter Wahrhaftigkeit man allgemein so überzeugt war, daß man ihm selbst vor Gericht den Eid erließ. Auch eine weitgehende sinnliche Enthaltsamkeit wird ihm zugeschrieben, und es zeugt von einer fast mönchischen Selbsterziehung, daß er sich systematisch im Schweigen übte. Seine Liebe zu den Tieren ist ein schöner Zug seines milden Charakters. Seine Lehren aber sind ein seltsames Gemisch von erhabenen Gedanken, bohrendem Scharfsinn und abstruser Phantastik. Denn wenn von ihm berichtet wird, er habe die Wissenschaften als die „Handgriffe der Philosophie" bezeichnet, so ist dabei nur an Mathematik, Astronomie und Musik zu denken und zwar in dem mystisch-spekulativen Sinne, wie sie von dem greisen Platon im Anschluß an die Pythagoreer betrieben worden waren. Unter den Händen seines Schülers nahmen sie nun eine noch wunderlichere Gestalt an. Auf Xenokrates wird die Einteilung der Philosophie in die drei Hauptdisziplinen der Physik, Ethik und Logik zurückgeführt (fr. 5). Die Physik beruhte aber nichts weniger als auf exakter Naturforschung, sondern lediglich auf Spekulation. Xenokrates unterschied drei Arten des Seins, die mit dem Denken, mit den Sinnen und mit dem Glauben erfaßbar seien (fr. 6). Zu der ersteren gehören die Ideen, die er nach Speusippos' Vorgang mit den Zahlen gleichsetzte (fr. 1. 2. 16. 17). Die Vermutung, daß die Pythagoreer oder Pythagoras selbst auf die Annahme der Substantialität der Zahl durch die Beobachtung des mathematischen Verhältnisses der Tonhöhe zur Länge der Saiten gekommen seien, wird durch ein großes Bruchstück des Xenokrates gestützt, das zugleich ein interessantes Zeugnis seiner an der sinnlichen Wahrnehmung geübten Kritik bildet (fr. 7). Auch die Lautlehre brachte er mit der Musik in Verbindung (fr. 8. 9). Ganz eigentümlich ist seine Theologie (fr. 10—14). Die Volksgötter deutete er nicht nur in physikalische Kräfte und Gestirne, sondern auch in pythagoreische Zahlen um, so daß die Einzahl mit Zeus, die Zweizahl mit der Weltseele gleichgesetzt wird. Noch bedenklicher aber ist seine Lehre von den guten

und bösen Dämonen, die auf das spätere Altertum durch die Vermittlung des Poseidonios einen ungeheuren Einfluß ausübte und viel zu der verhängnisvollen Entwicklung der antiken Religion beitrug, die Jakob Burckhardt „die Dämonisierung des Heidentums" genannt hat: einem Vorgang, der um so bedenklicher war, als er auch die neue Religion des Christentums in seine Kreise zog, in dessen Teufels- und Engels-, Gespenster- und Hexenglauben er noch auf Jahrtausende nachwirkte. Die Zeit scheint Xenokrates (fr. 18) wie Speusippos (fr. 25) nur als einen Maßstab betrachtet zu haben. Das Weltall, dem er Ewigkeit zuschrieb, galt ihm als eine Verbindung des Einen mit der Materie, welch letztere er sich aus kleinen unteilbaren Körperchen zusammengesetzt dachte, ebenso wie er auch die Linie nicht aus Punkten, sondern aus kleinen unteilbaren Linien bestehen ließ (fr. 19—21). Dabei nahm er fünf Elemente an, die aber im Grunde doch eine Einheit bildeten, so daß aus allem alles entstehen konnte: eine Vorstellung, die der mittelalterlichen Alchimie bei ihrem Suchen nach dem Stein der Weisen noch vorschwebte (fr. 22. 23). Das Weltall gliedert sich nach Xenokrates in drei Teile: die Welt unter dem Mond, den Himmel und die Welt über dem Himmel (fr. 24—27). Auch auf das Wesen des Menschen, den er als von Anfang an bestehend annahm, wandte er das Prinzip der Dreiteilung an, indem er Geist, Seele und Leib unterschied. Die Seele ist eine Zahl, die sich selbst bewegt, vom Körper trennbar und stirbt nicht zugleich mit diesem, sondern schwindet erst lange Zeit nach dem leiblichen Tode hin, wenn der unsterbliche Geist sich von ihr scheidet. In Anknüpfung an die orphisch-platonische Lehre wird der Aufenthalt der Seele im Körper während des irdischen Lebens als eine Haft bezeichnet. Auch die Tierseele hat eine Ahnung des Göttlichen (fr. 28—37). Da sie aber unvernünftig ist, wirkt diese Eigenschaft auch auf den sie umgebenden Körper ein und kann sich durch dessen Vermittlung selbst dem vernunftbegabten Menschen mitteilen, weshalb Xenokrates in einem besonderen Buche vor dem

Genuß von Fleischnahrung warnte (fr. 3. 4). Es ist merkwürdig, wie sich in diesem Punkte, der Beeinflussung des Seelenzustandes durch Fleischnahrung, die Mystik des Xenokrates mit dem Materialismus de la Mettries begegnet*. Nur sehr geringe Reste sind uns von der Ethik des Xenokrates erhalten. Im Anschluß an Platon sah er ihr Ziel in der Unterwerfung des unvernünftigen Seelenteils unter die Herrschaft des Geistes. Äußere Güter, wie Gesundheit und Vermögen sah er, ebenso wie Speusippos (fr. 31), zwar nicht als Bedingung des Glücks, aber auch nicht als wertlos an. Er verlangte strenge Selbstzucht und mit seiner Forderung an den Philosophen, das Gesetz des Guten in seinen Willen aufzunehmen, berührt er sich mit Schillers tiefstem philosophischen Gedicht. Der letzte Zweck der Philosophie liegt für ihn in der sittlichen Erziehung des Einzelnen wie des Volksganzen, die allein dem einen wie dem andern das Glück verbürgt (fr. 38—45).

Der Nachfolger des Xenokrates in der Vorstandschaft der Akademie war *Polemon* von Athen (314—270). Er war wie Augustin und Franziscus von Assisi eine jener Naturen, die auf einen mächtigen Anstoß hin aus Leichtsinn und Ausschweifung plötzlich in tiefen Lebensernst umschlagen. Eines Tages trat er mit einigen Genossen trunken in den Hörsaal des Xenokrates, der eben einen Vortrag über die Sittsamkeit (*σωφροσύνη*) hielt. Die Worte des Philosophen trafen seine Seele so stark, daß er ein neues Leben anfing und mit der Zeit sich unter seinen Mitschülern so auszeichnete, daß er nach dem Tode seines Lehrers zur Leitung der Schule gelangte. In allen Lebenslagen bewahrte er eine durch nichts zu erschütternde Ruhe und Selbstbeherrschung. Wegen seiner persönlichen Liebenswürdigkeit durfte er sich in Athen großer Verehrung erfreuen. Homer und Sophokles waren seine Lieblingsdichter. Von seinen Schriften kennen wir nicht einmal einen bestimmten Titel. Auch seine Lehre ist uns nur unvoll-

* Vgl. Albert Lange, Geschichte des Materialismus (herausg. von Ellissen) I 450.

kommen bekannt. Er scheint eine pantheistische Gottesvorstellung gehabt zu haben (fr. 1) und legte in der Philosophie den Nachdruck auf die Ethik und ihre praktische Betätigung (fr. 2). Das höchste Gut und damit die unerläßliche Bedingung des Glücks bildete auch nach seiner Meinung die Sittlichkeit, die er, wie es scheint, in einer eigenen Schrift genauer als naturgemäßes Leben bestimmte: ein Begriff, den der Stoiker Zeno von ihm übernommen haben soll (Cic. de fin. IV 16, 45). Hierzu rechnete er, wie Xenokrates (fr. 3 f.), die Enthaltung von Fleischnahrung (fr. 5). Die Liebe verstand er im platonischen Sinne als gemeinsames Streben nach Erkenntnis mit jugendlichen Freunden (fr. 6). Sein, wie es scheint, wenig jüngerer Schüler und unzertrennlicher Freund *Krates* leitete nach Polemon die Schule bis 268. Ohne eigene neue Gedanken wandelte er ganz in den Spuren des älteren Freundes. Dem Arkesilaos erschien das Freundespaar wie Götter oder wie Heroen, die noch dem goldenen Zeitalter entstammten.

Ohne Schulvorstand gewesen zu sein, hat es der Akademiker *Krantor* aus Soloi in Kilikien (c. 330—270) durch einen glücklichen literarischen Wurf zu großer Berühmtheit gebracht. Er hörte zugleich mit Polemon den Xenokrates und war in inniger Freundschaft mit Arkesilaos verbunden, dem er sein Vermögen vermachte. Krantor wird als erster Erklärer Platons bezeichnet. Aus seiner Erklärung des *Timaios* sind einige Reste erhalten. Diese zeigen, daß er den scheinbaren Widerspruch zwischen der von Platon behaupteten Ewigkeit der Welt und der trotzdem gegebenen Theorie ihrer Entstehung als ein methodisches Mittel der Darstellung erkannt (fr. 1. 2) und auch die Lehre von den harmonischen Zahlen in diesem Dialog richtig erfaßt hat (Plut. de procr. an. in Tim. 16). Dagegen scheint er die platonische Weltseele mit der menschlichen Einzelseele verwechselt zu haben (fr. 3. 4). Aus seinen zahlreichen Schriften, die gegen 30000 Zeilen umfaßten und in denen er vorwiegend ethische Fragen behandelte, ist nur weniges erhalten. In einem längeren Bruchstück (fr. 5) wird in hüb-

scher dichterischer Einkleidung die Güterlehre behandelt: obenan steht die hier mit der Tapferkeit gleichgesetzte Sittlichkeit; an zweiter Stelle folgt die Gesundheit, an dritter die Lust und erst an letzter der Reichtum. Weitaus die größte Bewunderung fand im Altertum die an seinen Freund Hippokles gerichtete Schrift *Über das Leid*, mit der ihn Krantor über den Tod seiner Kinder zu trösten suchte. Selbst kränklich, konnte er hier seine eigenen Erfahrungen über physischen und psychischen Schmerz verwerten, und er tat es im Sinn eines Wortes seines Lieblingsdichters Euripides (Bell. fr. 300):

„Weh mir! — Doch, warum weh? Mein Leid ist menschlich."

Das Büchlein gehört in die Reihe der Trostschriften, die der Sophist Antiphon mit seiner *Kunst der Leidlosigkeit* (*τέχνη ἀλυπίας*) eröffnet hatte* und die mit des römischen Senators Boethius „fünf Büchern über den Trost der Philosophie endet, die dieser, von Theoderich gefangen gesetzt, im Jahre 524 in Erwartung des Todes verfaßte. Krantors Schrift nahm in dieser Literaturgattung eine hervorragende Stelle ein: wir vernehmen ihr Echo aus Ciceros *Tusculanischen Disputationen*, der sie sich nach seiner eigenen Angabe auch in der nach dem Tode seiner Tochter Tullia für sich selbst verfaßten Trostschrift zum Vorbild nahm, sowie aus der unter Plutarchs Werken erhaltenen *Trostschrift an Apollonios*. Ciceros Trostschrift, aus der wir uns wohl am ehesten das griechische Original hätten wiederherstellen können, ist leider bis auf wenige Bruchstücke verloren. Um so mehr hat man sich Mühe gegeben, aus Parallelstellen der Tusculanen und des Pseudoplutarch Krantors Gedankengut wiederzugewinnen, und es ist in der Tat sehr wahrscheinlich, daß in beiden ein gut Teil dem alten Akademiker gehört. Da aber außer ihm auch noch andere Quellen in diesen Schriften benutzt sind, so bleiben alle Wiederherstellungsversuche doch durchaus problematisch, und auf sicherem Boden bewegt man sich nur

* Vgl. Vorsokratiker[2] S. 100.

da, wo Krantors Name genannt ist. Immerhin können wir aus diesen Stellen die Hauptgedanken Krantors entnehmen. Er bekämpft entschieden die von den Stoikern erstrebte Gefühllosigkeit und rechnet den Schmerz, den leiblichen wie den seelischen, unter die gottgewollten Notwendigkeiten des Menschenlebens (fr. 6). Dieses selbst ist er geneigt, nach orphisch-pythagoreischer Weise als eine Strafe zu betrachten und insofern sind wir Menschen selbst mitschuldig an dem Elend des Lebens (fr. 7. 8). Wenn wir in unserem Schmerz um die Verstorbenen nicht an uns selbst denken, sondern an die Toten, so ist das eine Erleichterung, insofern wir es ihnen gönnen müssen, daß sie dem Leid des Lebens entronnen sind (fr. 9). Daß endlich der Tod jedes Menschen nach dem Willen des Schicksals erfolgt und man sich gegen diesen nicht auflehnen soll, das mag der Leser der Geschichte von Euthynus entnehmen (fr. 10). Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß auch noch Beispiele früh gestorbener Götterlieblinge wie Kleobis und Biton (Herod. I 31), Agamedes und Trophonios (Ps.-Plut. 16) und zahlreiche Dichterstellen (wie Il. 24, 522 ff.; Od. 15, 245 ff.; 18, 130; Hes. Erg. 101; Pind. Pyth. 8, 135; Eurip. Hypsip. fr. 757; Kresph. 449) sowie die Fabel von Silen und seiner Offenbarung, daß Nichtgeborensein das Beste sei und das Nächste früh zu sterben (Cic. Tusc. I 48, 114 f.), in die Darstellung verwoben waren. Ob Krantor seinerseits den pseudoplatonischen Dialog „Axiochos" benutzt hat, in dem sich ähnliche Betrachtungen finden (cap. 6)*, ist bei der Unsicherheit von dessen Abfassungszeit fraglich. — Krantor genoß im späteren Altertum besonders als Ethiker großes Ansehen und noch Horaz (Ep. II 1, 4) stellt ihn mit dem Stoiker Chrysippos in eine Reihe.

Mit der Akademie standen im 4. Jahrhundert noch zwei Männer in Beziehung, deren Verdienste weniger auf dem Gebiete der Philosophie als der Naturwissenschaften liegen: Eudoxos und Herakleides.

Eudoxos von Knidos, dessen Lebenszeit nicht ganz

* Vorsokratiker[2] S. 193 f.

sicher steht (408—355 oder 390—337?), kam im Alter von 23 Jahren nach Athen, wo er Platon hörte; doch hatte er auch Verbindungen mit den Pythagoreern, besonders mit Archytas, dessen Schüler er gleichfalls genannt wird. Ein längerer Aufenthalt in Ägypten gab ihm die Möglichkeit, den Stand der dortigen Priesterwissenschaft kennenzulernen, und er soll ägyptische Bücher ins Griechische übersetzt haben (D. L. 8, 89). Nach Griechenland zurückgekehrt gründete er in Kyzikos eine Schule und siedelte 368 v. Chr. mitsamt seinen Schülern nach Athen über, um dann schließlich in seiner Vaterstadt Knidos sich niederzulassen. In seiner Physik und Ethik entfernte er sich gänzlich von den Lehren der Akademie, da er an Stelle der Ideen Homoiomerien in der Art des Anaxagoras setzte und mit Aristippos die Lust für das höchste Gut erklärte. Dagegen berührte er sich mit der Akademie in seinen mathematischen und astronomischen Studien. Er darf der Neubegründer der Mathematik genannt werden, und ein erheblicher Teil des geometrischen Lehrbuchs des Eukleides scheint auf ihn zurückzugehen, so z. B. die Lehre vom goldenen Schnitt. Auch in dem später von Germanicus ins Lateinische übersetzten astronomischen Lehrgedicht des Aratos über *Himmelserscheinungen* (*Φαινόμενα*) gibt ein großer Abschnitt (v. 19—732) seine Lehren wieder. In der Astronomie hielt er am geozentrischen Standpunkt fest und suchte die Bewegung der Gestirne durch ein System homozentrischer Sphären zu erklären.

Einen wichtigen Schritt vorwärts machte in der Astronomie *Herakleides Pontikos* (c. 390—310 v. Chr.), so genannt nach seiner Vaterstadt Herakleia am Pontos. Er war Schüler des Platon und Speusippos sowie des Aristoteles und auch ihm waren die Lehren der Pythagoreer nicht fremd. Er hat zahlreiche, vielfach dichterisch ausgeschmückte Dialoge über physikalische, ethische und politische Fragen verfaßt. In seiner Schrift *Über die Natur* stellte er eine modernen Anschauungen sich nähernde Molekulartheorie auf, und die akustischen Erscheinungen

suchte er durch die Annahme von Schallwellen zu erklären. Für den Fortschritt der Wissenschaft am wichtigsten aber sind seine astronomischen Lehren, die er in dem Dialog *Über die Vorgänge am Himmel* (*Περὶ τῶν ἐν οὐρανῷ*) niederlegte. Es scheint, daß darin zwei Pythagoreer, *Hiketas* und *Ekphantos*, redend eingeführt waren, deren Persönlichkeit aber darum keineswegs erfunden zu sein braucht. Schon Platon hatte die Aufgabe gestellt, die scheinbare Bewegung der Gestirne auf gleichförmige Kreisbewegungen zurückzuführen, und er scheint selbst eine Bewegung der Erde nach dem System des Pythagoreers Philolaos* angenommen zu haben, was er an einer Stelle der *Gesetze* (VII 820 E—822 D) andeutet. Die von Platon gestellte Aufgabe löste nun Herakleides durch eine doppelte Hypothese, nämlich: erstens, durch das in der Neuzeit nach Tycho de Brahe genannte System, das sämtliche Planeten um die Sonne, diese selbst aber um die Erde kreisen läßt, und zweitens durch das von Kopernikus wieder neu gefundene System, nach dem auch die Erde außer um ihre eigene Achse sich noch um die Sonne bewegt. Wenn Herakleides diese letztere Erklärung auch nur als eine Möglichkeit hinstellte, so gebührt ihm doch die Priorität des genialen Gedankens gegenüber *Aristarchos* von Samos, der ungefähr hundert Jahre später (um 280 v. Chr.) diese Anschauung als die allein richtige proklamierte. Das heliozentrische System konnte sich im Altertum gegenüber der Autorität des Aristoteles, der den geozentrischen Standpunkt festhielt, nicht die allgemeine Anerkennung erringen, ja die in den Augen der großen Menge unerhörte Kühnheit dieser Vorstellung soll ihrem Verfechter eine Anklage wegen Religionsfrevels zugezogen haben. Im Mittelalter ging die Erinnerung daran vollends verloren. Trotzdem wirkte die Idee weiter. Nach dem eigenen Zeugnis des Kopernikus in dem Begleitbrief zu seinem Werk *De revolutionibus orbium* (1543) an Papst Paul III. war es eine Stelle in der unter Plutarchs Werken erhaltenen Schrift *De*

* Vgl. Vorsokratiker[2] S. 53f.

placitis philosophorum (III 13, 2 f.), die, obwohl sie die Lehre des Herakleides ganz unvollkommen wiedergibt und nur von der Achsendrehung der Erde spricht, tiefen Eindruck auf ihn machte. Denn er sagt nach ihrer Anführung: „Inde igitur occasionem nactus coepi et ego de terrae mobilitate cogitare."

So hat die platonische Akademie in den Ausläufern ihrer ersten Periode noch die moderne Wissenschaft befruchtet. In ihrer weiteren Entwicklung jedoch verfiel sie mehr und mehr dem Einfluß der inzwischen aufgekommenen skeptischen Richtung der Philosophie. Den positiven Ertrag ihres Denkens aber hat, losgelöst von den ihm anhaftenden phantastisch-mystischen Elementen, Platons größter Schüler in eigener umfassender Geistesarbeit um- und weitergebildet und ihn auf Jahrtausende zu einem Gemeingut der europäischen Kultur gemacht: Aristoteles.

DIE PERIPATETIKER

Aristoteles (384—322 v. Chr.) war der Enkelschüler des Sokrates; aber soviel er mittelbar diesem und unmittelbar Platon verdankte, im Lykeion wehte doch eine andere Luft als in der Akademie. Bald nach dem Regierungsantritt Alexanders d. Gr., dessen Erziehung er einige Jahre (343—340) geleitet hatte, gründete Aristoteles, fast schon ein Fünfziger, seine eigene Schule in Athen, die, sei es von der Gewohnheit des Philosophen, beim Vortrag umherzugehen, oder von den Wandelgängen des Gymnasiums, den Namen der peripatetischen erhielt. Der Sohn einer alten stagiritischen Ärztefamilie war völlig frei von dem mystisch-phantastischen Zuge, der sich unter pythagoreischem Einfluß der platonischen Philosophie bemächtigt hatte. So weit wie der dichterisch-künstlerische Stil Platons von der trockenen Schreibweise des Aristoteles entfernt ist, so stark hebt sich der nüchterne Sinn des großen Stagiriten von dem enthusiastischen Gedankenflug Platons ab. Mit der Ideenlehre, die er einer scharfen Kritik unter-

zog, wußte er nichts anzufangen und die Unsterblichkeitslehre, die er durch den verzweifelten Schritt einer Scheidung von *Seele und Geist* zu retten suchte, ist ein völlig unorganisches Element innerhalb seines Lehrsystems, das denn auch von den meisten späteren Peripatetikern eliminiert wurde. Der *Gottesbegriff* des Aristoteles aber, „das erste Bewegende", ist eigentlich nur eine Verfeinerung der Lehre des Anaxagoras vom „Nus", den er unter den vorsokratischen Denkern am höchsten stellte*, und wie dieser, lediglich eine Notauskunft des verstandesmäßigen Denkens, entbehrt er jeden religiösen Inhalts und ist so kalt wie derjenige der Deisten des 18. Jahrhunderts. Was jedoch das wichtigste ist: die Welt, in der wir leben, die Welt der Erfahrung, ist für den gesunden *Wirklichkeitssinn* des Aristoteles von ungleich größerer Bedeutung als für Platon, der in ihr nur das schattenhafte, geringwertige Abbild der hinter ihr stehenden allein wahrhaft wirklichen Welt der Ideen erkennen zu müssen glaubte. So baut denn Aristoteles das Gebäude seiner Philosophie von unten nach oben, nicht deduktiv, sondern induktiv. Er wird der *Begründer der Einzelwissenschaften*, für die er mit den Mitteln seiner Zeit alles erreichbare Material zusammenträgt, um sie auf eine möglichst sichere Grundlage zu stellen: für die von einem Treitschke aufs höchste bewunderte *Politik* so gut wie für die einzelnen Zweige der *Naturwissenschaften*, zu deren Studium ihm sein königlicher Schüler von seinen Eroberungs- und Entdeckungsfahrten Nachrichten und Anschauungsmittel der verschiedensten Art zukommen ließ. Dabei vernachlässigte der Schöpfer der *Logik* keineswegs die Untersuchung der wissenschaftlichen Methoden, und die Krönung des ganzen Werkes bildete in theoretischer Hinsicht die *Metaphysik*, die Untersuchung der philosophischen Grundbegriffe und Hauptprobleme, in praktischer die *Ethik*, die nun freilich, soviele treffende Gedanken sie enthält, mit ihrer Definition der Tugend als des von der

* Vgl. Vorsokratiker[2] S. 45ff., 151ff.

Vernunft zu bestimmenden Mittelmaßes zwar an einen alten Gedanken der griechischen Volksethik und an die Bedeutung dieses Begriffes für die medizinische Diätetik anknüpft, aber eben damit auch die Grenze zeigt, die dem Schaffen selbst dieses universalen Geistes gezogen war. Kaum haben sich in einer griechischen Philosophenschule die Hauptlehren des Stifters so dauernd erhalten, wie in der peripatetischen. Die Werke des Aristoteles galten dem späteren Altertum und ebenso auch dem Mittelalter als die fertige Enzyklopädie alles, namentlich naturwissenschaftlichen, Wissens und haben so — sicher ganz gegen die Absicht ihres Verfassers — vielfach einen fruchtbaren Fortschritt auf den einzelnen Wissensgebieten gehemmt, der, wie niemand besser wußte als Aristoteles, immer nur aus Zweifel und Kritik hervorgeht.

Als Aristoteles, nach Alexanders Tod, in Athen politisch verdächtigt und wegen Religionsfrevels angeklagt, sich nach Chalkis begeben hatte, wo er 322 starb, übernahm sein um etwa zwölf Jahre jüngerer treuer Freund und Gehilfe *Theophrastos* aus Eresos auf Lesbos (c. 372 bis 287) die Leitung der Schule, die er bis zu seinem Tode beibehielt. Aus einer Handwerkerfamilie abstammend, war Theophrastos keineswegs ein schöpferischer Geist, aber ein fleißiges und liebenswürdiges Talent. Von ihm rührt das Wort her, daß Zeit Geld sei (D. L. 5, 40), und das Verzeichnis seiner Schriften beweist, wie er seine Zeit genützt hat. Sein umfassendes Wissen, verbunden mit großer persönlicher Freundlichkeit, verschaffte ihm hohes Ansehen. Blieb auch ihm, wie seinem Lehrer, eine Anklage wegen Religionsfrevels nicht erspart, so scheiterte der Ankläger Hagnonides mit ihr doch so gänzlich, daß er beinahe selbst wegen leichtfertiger Anklage verurteilt worden wäre. Und als nach dem Sturz des Demetrios von Phaleron, der, selbst ein Schüler des Theophrastos, im Auftrage Kassanders zehn Jahre lang die athenische Regierung verwaltet und den Philosophen die denkbar größte Freiheit gelassen hatte, ein gewisser Sophokles, Sohn des Amphikleides, im

Jahre 306 den Versuch machte, durch ein Gesetz die Philosophenschulen aus Athen zu vertreiben, da war es wiederum die Beliebtheit und der Einfluß des Theophrastos, woran dieser Angriff auf die Geistesfreiheit zerschellte. Er soll gegen 2000 Schüler gehabt haben, darunter den Komiker Menandros, und stand mit Regenten wie Ptolemaios und Kassandros im Verkehr. Ganz der Wissenschaft lebend blieb er, wie Platon, unverheiratet, und als er hochbetagt starb, bedauerte er, daß das Leben des Menschen, kürzer als das mancher Tiere, nicht ausreiche, um ein vollständiges Wissen zu erwerben (Cic. Tusc. III 28, 69). Haus und Garten vermachte er der Schule zum bleibenden Besitz.

Auch die Werke des Theophrastos, von denen uns einige vollständig erhalten sind, spiegeln den gesunden Wirklichkeitssinn des Aristoteles und seiner Schule wieder, wozu sich bei ihm noch eine feine Beobachtungsgabe und eine anmutige Form der Darstellung gesellt. Bei aller Pietät gegen seinen Freund und Meister scheut er sich auch nicht, an schwachen Punkten seiner Lehre Kritik zu üben, ohne dann freilich jene in eigener Schöpfertätigkeit umzugestalten.

Das bedeutendste Werk des Theophrastos war seine *Naturlehre*, das nach einer geschichtlichen Einleitung über die Naturanschauungen aller älteren, teilweise vorher in Monographien behandelten griechischen Philosophen (*Φυσικῶν δόξαι*) einen Aufriß der Naturphilosophie nach peripatetischer Lehre gab. Vermöge jenes geschichtlichen Rückblickes wurde dieses Buch des Theophrastos die Quelle für die gesamte Doxographie des späteren Altertums. Es wurden darin Grundbegriffe wie die des Elementes (fr. 1), der Bewegung und Veränderung (fr. 2. 3), des Raumes (fr. 4) und der letzten Ursache (fr. 5) erörtert, wobei Theophrastos in bemerkenswerter Weise die Schwierigkeit hervorhebt, die in der Frage nach einer letzten Ursache liegt und auch sehr richtig die Grenzen der Naturerklärung bezeichnet. Die aristotelische Lehre von der

Ewigkeit der Welt verteidigte Theophrastos gegen Angriffe von anderer, wie es scheint, namentlich stoischer Seite (Zenon); doch ist uns seine Widerlegung der Gegenbeweise (fr. 6) offenbar nicht ganz in der ursprünglichen Form, sondern in einer etwas ungenauen Umgestaltung erhalten. Bezeichnend ist auch in dieser Auseinandersetzung, daß die Gründe und Gegengründe nicht spekulativer Art, sondern der Erfahrung entnommen sind. Die pythagoreische Hypothese über die Achsendrehung der Erde trägt Theophrastos trotz der abweichenden Ansicht des Aristoteles vor (fr. 7) und zwar unter dem Namen des Hiketas*. Wie allen *Mythen,* so steht er auch denen über Weltentstehung, kulturbringende Gottheiten usw. ablehnend gegenüber (fr. 6. 8. 28. 55). Die *Psychologie* gehört bei Theophrastos, wie in der vorsokratischen Philosophie, zur Naturwissenschaft und demgemäß bildete die Abhandlung *Über die Sinneswahrnehmungen* nur einen besonderen Abschnitt der Naturlehre. Die Schwierigkeiten, die er in der aristotelischen Unterscheidung von Seele und Geist und innerhalb des letzteren wieder zwischen dem aktiven und passiven Geiste fand, erörterte Theophrastos offen und er scheint namentlich an der Lehre, daß der Geist von außen in den Körper hereintrete, Anstoß genommen zu haben, ohne doch zu eigenen bestimmten und klaren Aufstellungen zu gelangen (fr. 9). Wenn er auch an der Immaterialität und Unvergänglichkeit des Geistes mit Aristoteles festhielt, so zeigt sich doch keine Spur, daß die Idee der Unsterblichkeit des Geistes bei ihm — etwa wie bei Platon — für dieses Leben und seine Führung irgendwelche Bedeutung hätte. Aus dem Abschnitt über die *sinnlichen Wahrnehmungen* mag die Darstellung und Kritik der Theorie des Demokritos über die primären und sekundären Sinnesqualitäten eine Probe geben (fr. 10). In der *Physik* (fr. 11. 12) ist die wichtigste Abweichung von der hergebrachten Lehre, daß Theophrastos das Feuer aus der Zahl der seit Empedokles angenommenen vier Elemente strich, da er er-

* Vgl. oben S. 60.

kannte, daß es nicht selbst ein Stoff, sondern ein Prozeß sei, der sich an gewissen Stoffen vollzieht. Ja es wird ihm dann weiterhin auch die Einfachheit der drei andern sog. Elemente fraglich. Als Gegenstand der *Metaphysik* (fr. 13) bezeichnet er die Prinzipien (*τὰ πρῶτα*) und polemisiert unverkennbar gegen die Pythagoreer und die von ihnen beeinflußte platonische Akademie, welche nur die mathematischen Begriffe als solche gelten lassen wollte und die materielle Welt als etwas Nebensächliches betrachtete*. Positiv ist ihm das absolute Prinzip, gerade wie Aristoteles, Gott als erster Beweger, der aber, selbst unbewegt, nur bewegt wie „etwas, das angestrebt wird". Es wird dann weiter die Frage nach dem Wesen der Gegensätze in der Welt aufgeworfen und insbesondere die Teleologie des Aristoteles einer Kritik unterzogen, die schon eine ganze Reihe der modernen, namentlich dem Gebiet des Organischen entnommenen Einwände gegen die teleologische Naturauffassung vorwegnimmt. Freilich findet auch hier Theophrastos nicht den Mut, die Teleologie einfach durch die Kausalität zu ersetzen, obgleich er viele, ja die Mehrzahl der Naturerscheinungen nur kausal verstehen zu können erklärt. An Stelle einer durchgehenden Teleologie greift er zu der vermittelnden Annahme, daß der Natur ein Streben nach dem Besseren innewohne, das aber — vielleicht infolge des Widerstandes der Materie — nicht immer zum Ziel gelangen könne.

Theophrastos ist auch darin echter Peripatetiker, daß er unbeschadet des enzyklopädischen Charakters seines Wissens einzelnen Zweigen der Wissenschaft seine besondere Aufmerksamkeit widmet. Am meisten hat er hier auf dem Gebiete der *Botanik* geleistet mit den beiden uns erhaltenen Schriften, der *Pflanzenkunde* und *Über die Ursachen der Pflanzen,* die bei dem Verlust der entsprechenden Arbeiten des Aristoteles um so wertvoller für uns sind. In höchst erfreulicher Weise zeigt es sich auch hier, wie Theophrastos mit der ausnahmslosen Durchführung

* Vgl. Speusippos und Xenokrates S. 52f.

der kausalen Erklärung aller Erscheinungen ernst macht und alle angeblichen Wunder aufs bestimmteste ablehnt (fr. 14. 17). Ganz modern mutet seine biologische Auffassung der Pflanzenkunde (fr. 15) an und insbesondere sein Eingehen auf die Pflanzengeographie. In manchen Fällen greift er zur Annahme einer Urzeugung (fr. 16. 20). Bei einigen Pflanzen, wie den Palmen, stellt er deren Zweigeschlechtigkeit fest (fr. 18. 19) und die Eigenbewegung anderer, wie der Mimose (fr. 21), ist ihm bekannt. Sehr interessante und wichtige Beobachtungen verdankt Theophrastos der Benutzung von Auszügen aus den Archiven in Babylon, in denen der wissenschaftliche Stab Alexanders d. Gr. die Ergebnisse seiner Forschungen niedergelegt hatte (Strabo II C 69). Darauf gehen die Nachrichten über die Akklimatisationsversuche zurück, die Harpalos mit verschiedenen Pflanzen in den Parks von Babylon machte (fr. 22), über die Mangrovelandschaft am und im Persischen Golf, die Nearchos auf seiner Heimfahrt von der Induszur Euphratmündung (325 v. Chr.) und Androsthenes auf seiner Fahrt an der arabischen Küste der Bucht entdeckt hatten und deren hier benutzte Berichte noch heute die einzige wissenschaftliche Quelle darüber bilden (fr. 23), sowie über den Pflanzenschlaf der Tamarindus indica (fr. 24): lauter Beweise für die Gründlichkeit von Theophrastos' Forschung und für seine Fähigkeit, die gemachten Beobachtungen aufs genaueste zur Darstellung zu bringen. Während das Altertum über seine Ergebnisse nicht hinauskam, haben seine Werke in der Zeit der Renaissance den Erneuerer der Botanik, Andrea Cesalpini (1519—1603) aufs reichste befruchtet. Auf seine *zoologischen Studien* werfen ein Licht seine Beobachtungen über den *Farbenwechsel der Tiere*, dem er eine besondere Schrift widmete: er hat hier das Gesetz der Anpassung an die Umgebung, sog. Mimikry, ganz richtig erkannt (fr. 25. 26). Auch die Schrift *Über die Intelligenz und Gemütsart der Tiere,* die Plutarch in seinem Büchlein *Über die Geschicklichkeit der Tiere* benutzt zu haben scheint

(vgl. 4, 1 f. mit Theophr. fr. 31), muß Zeugnis von seiner eingehenden und liebevollen Beschäftigung mit der Tierwelt abgelegt haben, die ihm bei seiner Überzeugung von der Verwandtschaft aller lebenden Wesen vom Menschen nur graduell verschieden zu sein schien.

Diese Auffassung spielt auch in seine *Theologie* herein. Theophrastos schließt sich mit dieser im wesentlichen seinem Lehrer an. Die Gottheit ist ihm in der physischen Welt die Ursache der Bewegung (fr. 13), die am deutlichsten an den Himmelskörpern wahrnehmbar ist, in der geistigen die theoretische Vernunft. Das mythische Denken ist für ihn ein völlig überwundener Standpunkt (vgl. S. 65). Sehr charakteristisch ist übrigens auch hier, daß er sich mit der Religion weniger in spekulativer Weise beschäftigt als auf dem Wege der *Religionsgeschichte*. Er verfaßte ein Buch (*Περὶ τὸ θεῖον ἱστορίαι* D. L. 5, 48), das geradezu eine Religionsgeschichte der griechischen und barbarischen Völker gewesen sein muß, neben einer wohl mehr religionsphilosophischen Schrift (*Περὶ θεῶν*), die vielleicht Cicero in seinem entsprechenden Buch benutzt hat. Wir sehen ihn hier also Bahnen wandeln, wie sie vor ihm Xenophanes, Herodot und die Sophisten beschritten haben und wie sie die moderne Theologie und Völkerpsychologie erst seit wenigen Jahrzehnten wiedergefunden hat. Theophrastos war aber hier nicht bloß Theoretiker, sondern er zog aus den Ergebnissen seiner Forschung auch praktische Konsequenzen: eine solche Folgerung war sein entschiedener *Protest gegen die blutigen Opfer*, den er in seiner Schrift *Über Frömmigkeit* von anderen Gesichtspunkten aus, als es früher Empedokles getan hatte*, erhob. Reste davon sind uns in des Neuplatonikers Porphyrios Buch *Über Enthaltsamkeit* erhalten (fr. 27 bis 32). Die Bruchstücke sind auch ein Beweis für das in der peripatetischen Schule lebendige Interesse für Kulturgeschichte, wozu das Achten auf Sprichwörter, die Vorliebe für die Geschichte der Erfindungen, die Theophrastos in

* Vgl. Vorsokratiker² S. 41, 150f., (fr. 72ff.).

einem besonderen Werk (*Περὶ εὑρημάτων*) behandelt hatte, und allerlei antiquarische Bemerkungen gehören. Theophrastos führt den Ursprung der blutigen Opfer von Tieren und Menschen auf Hungers- und Kriegsnot zurück. In der Urzeit, in der er, der sonst so Nüchterne, mit einer gewissen Romantik den vollkommenen Zustand zu finden glaubt, brachte man nur Opfer von Pflanzen und Früchten sowie Spenden von Wasser, Honig und Öl dar*, was der gottgewollten natürlichen Ordnung der Dinge entspricht. Das Töten der Tiere verwirft Theophrastos zwar nicht vollständig, wie der Buddhismus, will es aber auf die (übrigens zum Opfer untauglichen) schädlichen Tiere beschränkt wissen. In Wirklichkeit ist das Tieropfer nur ein Vorwand für den verwerflichen Fleischgenuß des Menschen. Auf Grund sehr einseitiger und unvollständiger Kunde wird „das philosophisch gerichtete Volk der Juden" als Beispiel hingestellt: die älteste Erwähnung der Juden in der griechischen Literatur (fr. 30), der die erste Erwähnung der chaldäischen Astrologie in Theophrastos' Schrift *Über Zeichen* (*Περὶ σημείων* Proklos zum Tim. 285 f.) entspricht. Der Hauptgedanke aber ist, daß die Gottheit, von der man sich eine falsche, menschenähnliche Vorstellung macht, keinen Wert auf die Größe des Opfers legt, sondern auf die Reinheit der Gesinnung, mit der es dargebracht wird (fr. 29. 32): eine Auffassung, die sich schon bei Euripides (Dan. fr. 327, 6 f.) findet und die in der bekannten Erzählung vom Scherflein der Witwe uns auch im christlichen Gedankenkreis entgegentritt (Mc. 12, 41 ff.). Gegen das Töten der Tiere aber spricht im letzten Grunde die trotz aller Gradunterschiede nicht zu leugnende Verwandtschaft aller lebenden Wesen (fr. 31).

Ein eigenartiges kleines Werk sind die *Charaktere*, von dessen Art *Der Sensationsmacher* eine Vorstellung geben kann. In der jedem Charaktertypus vorangestellten Definition erkennt man noch die sokratische Herkunft.

* Vgl. hierzu W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie[2] (1913,) S. 208 f., 251 f., 427 ff.

Doch verfolgt die Schrift keinerlei ethische Tendenz. Zum mindesten fehlt jeder Imperativ. Schon Aristoteles hat im IV. Buch der Nikomachischen Ethik eine Art beschreibender Moral versucht, in der z. B. Geiz und Verschwendung, Hochherzigkeit und Gemeinheit in ihrem Wesen analysiert werden. Was der Meister in abstrakter Form gab, führt der Schüler in konkreten Typen aus, zu deren Schilderung ihm auch die Komödie Farben geliehen haben mag. Die Absicht ist also nicht sowohl eine paränetische als eine ästhetische: das Büchlein (um 319 verfaßt) gehört in den Kreis der Schriften zur Rhetorik und Poetik wie die Abhandlungen *Über das Lächerliche*, *Über den Schmeichler* u. a. Wir haben keine pathetische Satire, sondern eine realistische Zeichnung, die zum Mimus in der Art des Herondas hinüberleitet und in den Genredarstellungen der Plastik ihr Gegenbild findet, ein Stück menschlicher Biologie, entsprechend derjenigen, die in der „Pflanzenkunde" auf botanischem Gebiet zur Anwendung kam. Das mythische wie das heroische Element fehlt gänzlich, alles ist rein menschlich und persönlich. So fügt sich die Schrift in die ganze Lebensanschauung des Theophrastos zwanglos ein als ein Spiegel peripatetischer Welt- und Lebensbetrachtung, nicht minder aber des feinen Humors ihres Verfassers und endlich des Zeitalters, dem dieser angehörte.

Aus den übrigen Schriften des Theophrastos sind uns nur kleine Splitter erhalten, aus denen sich aber immerhin einige leitende Gedanken seiner Geistesrichtung erkennen lassen.

Während das Ziel der gesamten hellenistischen Philosophie das bewußt zu erstrebende *Glück* des Einzelnen war, tritt Theophrastos dieser Überspannung der Leistungsfähigkeit theoretischer Erkenntnis mit bemerkenswerter Selbständigkeit entgegen: das Glück läßt sich weder lehren noch berechnen, und es ist nicht wahr, was Stoiker und Epikureer behaupten, daß der Weise auch unter Qualen glücklich sei. Auch das Leid ist Wirklichkeit, die man nicht wegdisputieren soll. Glücklichsein beruht auf einer ange-

borenen Lebensstimmung, wie sie wohl dem Künstler zuweilen eigen sein mag, hängt aber auch von den äußeren Lebensverhältnissen ab. Reichtum freilich verhilft nicht dazu, viel eher Bescheidenheit in den persönlichen Ansprüchen (fr. 34—38). Die *Lust* ist nicht an sich verwerflich, aber sie soll den Menschen nicht beherrschen, und höher steht ein Leben, das nützlicher Tätigkeit, als ein solches, das dem Genuß gewidmet ist (fr. 39. 40). In einer besonderen Monographie suchte Theophrastos die von Platon im *Philebos* (cap. 31) vorgetragene Lehre von einer falschen Lust zu widerlegen (fr. 42). Die *Tugend* bestimmte er wie Aristoteles als das Mittelmaß zwischen den Extremen, das je nach den einzelnen Individualitäten verschieden abgetönt sein wird (fr. 44). Doch zeigt sich auch in der *Ethik*, wie in den naturwissenschaftlichen Schriften, neben aristotelischem Gut Bekanntschaft und Verwandtschaft mit Demokritos (fr. 45). Im übrigen erweist sich auch hier Theophrastos weniger als strenger Sittenprediger denn als feinsinniger Psychologe, dem es vor allem um das Verständnis des menschlichen Handelns zu tun ist: das beweisen seine Bemerkungen über den Einfluß körperlicher Leiden auf die seelischen Fähigkeiten (fr. 43), über Lüge, Neid, Zorn und Ehrgeiz (fr. 46—51). So geht er auch den *psychophysischen Wirkungen der Musik* nach und berührt das Problem der Heilung körperlicher Leiden durch seelische Einwirkung (fr. 52—55). Im Essen und Trinken empfiehlt er Maßhalten und scheint zu völliger Enthaltung von Fleischnahrung und Wein zu neigen (fr. 27 ff. 56). Großen Wert mißt er der *Freundschaft* bei, der er ein eigenes von Cicero in seinem *Laelius* benutztes Buch widmete (fr. 57—60). Bei der Erörterung der Pflichten gegen die Freunde geht es nicht ohne eine gewisse Kasuistik ab, welche die Gefahr der einseitigen Herrschaft des Intellektualismus in der Ethik veranschaulicht.

Theophrastos hatte nicht wie Aristoteles eine Familie gegründet, und er bestätigte damit im praktischen Leben seine Lehre, daß sich wenigstens für den Philosophen *Ehe und*

Familie als nicht nur überflüssig, sondern geradezu hinderlich nicht empfehle. In einer Schrift des Kirchenvaters Hieronymus ist uns eine kleine, auch von Seneca in seinem Büchlein über die Ehe benutzte Abhandlung dieses Inhaltes erhalten (fr. 61), die wahrscheinlich aus der den rhetorischen Werken zuzurechnenden Schrift *Thesen* (D. L. 5, 44) stammt. Trotz dieses ihres rhetorischen Charakters, der an sich ein Ehe und Familie rühmendes Gegenstück keineswegs ausschließt, spricht doch Theophrastos' Ehelosigkeit dafür, daß die hier ausgesprochenen Gedanken seiner persönlichen Überzeugung entsprachen. Auch in diesem Stücke berührt er sich wieder nahe mit Ansichten des Demokritos. Endlich hat Theophrastos auch über *Politik* eine Reihe von Schriften verfaßt. Auch hier folgte er in sachlicher wie methodischer Hinsicht dem Vorbild des Aristoteles. Er ging nicht spekulativ, sondern empirisch zu Werke und seine Schrift *Über Gesetze* muß eine große Sammlung von Gesetzen vieler Staaten enthalten haben, die sehr ins Einzelne gingen: z. B. über Marktverkehr und Marktaufsicht (Stob. 44, 22). Grundsätzlich wichtig ist, daß er nicht an die Staatsallmacht glaubt (fr. 62) und daß er die Unvermeidlichkeit des Konfliktes zwischen Politik und Moral, den schon Thukydides (V 84 ff.) und Platon im *Gorgias* herausgestellt hatten, erkannte und an einem Manne, dessen strenge Rechtlichkeit allgemein anerkannt war, an Aristeides, ins Licht setzte (fr. 63). Von einer Beteiligung der Frauen an der Politik wollte er nichts wissen (fr. 64). Als Sohn seiner Zeit aber zeigt ihn, der sonst die Grundlagen der aristotelischen Staatslehre beibehielt, ein Zug zum *Kosmopolitismus:* den noch von Aristoteles festgehaltenen Gattungs- und Wertunterschied zwischen Hellenen und Barbaren läßt er fallen und huldigt der namentlich von der Stoa verkündigten Lehre von der Verwandtschaft aller Menschen*, die sich ihm freilich sogar noch zur Verwandtschaft aller lebenden Wesen erweitert (fr. 31).

* Vgl. auch Vorsokratiker² S. 201 (Hippias fr. 10); 228 (Antiphon fr. 8b).

Außer Theophrastos waren noch unmittelbare Schüler des Aristoteles: Eudemos, Dikaiarchos und Aristoxenos. *Eudemos* von Rhodos, unter dessen Namen eine *Ethik* erhalten ist, die sich teilweise mit der Nikomachischen des Aristoteles deckt, hat sich auch in seinen sonstigen Schriften wenig von den Lehren des Meisters entfernt. In der Ethik betont er noch etwas mehr als dieser die Abhängigkeit des Menschen von Gott, indem er sein Glück und seine Leistungsfähigkeit auf diesen zurückführt, wenn auch — echt aristotelisch — nur in seiner Eigenschaft als ersten Beweger (fr. 1—3).

Wie Theophrastos der Natur, so wandte *Dikaiarchos* aus Messene (um 310 v. Chr.) seine Aufmerksamkeit besonders der menschlichen Kultur und ihrer Geschichte zu. Die theoretische Grundlage seiner Philosophie war im wesentlichen die aristotelische; nur in der Lehre von der Seele wich er von Aristoteles ab, indem er ihre Unsterblichkeit und Selbständigkeit bestritt und sie lediglich als die Harmonie der stofflichen Elemente im Körper bezeichnete. Auch die Weissagung verwarf er; nur in den unbewußten Zuständen des Traumes und der Ekstase hat nach ihm der Mensch am Göttlichen teil (fr. 1—4). Seine umfassende literarische Tätigkeit erstreckte sich namentlich auf Erdkunde, Staatswissenschaft, Literatur- und Kulturgeschichte. Nach pythagoreischem Vorgang hielt er an der Kugelgestalt der Erde fest und zeigte in seiner Erdbeschreibung u. a., daß die Erhebungen der Gebirge, über die er eingehende Messungen angestellt hatte, viel zu gering seien, um die Kugelgestalt zu beeinträchtigen (fr. 8). Er war als Geograph einer der bedeutendsten Vorläufer des Eratosthenes. Nichts weniger als ein weltfremder Gelehrter, bevorzugte er im Gegensatz zu Theophrastos das praktische vor dem einem bloßen theoretischen Studium gewidmeten Leben (Cic. ad. Att. II 16, 3). Wie er in den sog. sieben Weisen mit Recht mehr Gesetzgeber als Philosophen erkannte (fr. 5), so war ihm die Philosophie ein das ganze Leben bestimmendes praktisches Verhalten, wofür ihm Sokrates als Vorbild vor-

schwebte (fr. 9). In seinem „Tripolitikos" empfahl er als beste Verfassung eine Verbindung der drei grundlegenden Staatsformen (fr. 6). Den Mythen stand er mit der überlegenen Freiheit des wissenschaftlichen Forschers gegenüber. So formt er in seiner drei Bücher umfassenden *Kulturgeschichte Griechenlands* (*Βίος Ἑλλάδος*), die später dem Varro als Muster zu einem entsprechenden Werk über Rom diente, die Sage vom goldenen Zeitalter in rationalistischer Weise um. Der Urzustand erscheint nur deshalb so glücklich, weil der Mangel aller Kultur allerdings auch die Übel ausschloß, die diese im Gefolge hat. Die zweite Entwicklungsstufe bildet das Nomaden- und Jägerleben, die dritte der Ackerbau. Je höher die Kultur steigt, desto heftiger wird der Kampf um die von ihr geschaffenen Güter (fr. 7): eine Betrachtungsweise, die weder romantisch noch pessimistisch, sondern einfach wissenschaftlich ist*.

Mit Dikaiarchos eng befreundet war *Aristoxenos* von Tarent (Cic. Tusc. I 18, 41), dessen Vater Spintharos noch ein persönlicher Schüler des Sokrates gewesen war. Er selbst schloß sich zuerst an den Pythagoreer Xenophilos an, der einen nachhaltigen Einfluß auf ihn ausgeübt zu haben scheint. Denn obwohl in den Werken über Rhythmik und Harmonik, in denen Aristoxenos seine persönliche Meisterschaft entfaltete, seine bei Aristoteles empfangene wissenschaftliche Schulung darin zum Ausdruck kommt, daß er sich bei seinen Untersuchungen ganz auf den Boden der Erfahrung stellt und in bewußtem Gegensatz gegen die Pythagoreer jede mathematische Spekulation abweist, atmen die sonstigen Bruchstücke seiner Schriften mehr den Geist des Pythagoreismus als den des Peripatos: so die *Pythagoreischen Sprüche* (fr. 1—5) mit ihrer psychologischen Analyse der Begierde, ihrer Bestimmung der wahren Liebe zum Guten und ihrer hohen Wertschätzung von Zucht und Ordnung, verbunden mit echter Humanität (*φιλανθρωπία*), während die Auffassung des Glückes allerdings der-

* Vgl. W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie² (1913), S. 109ff.

jenigen des Eudemos und Theophrastos nahesteht. Aber auch die Betonung der erziehenden Wirkung der Musik und Dichtkunst (fr. 6—8) und die Bestimmung der Seele als Harmonie (fr. 9) weisen auf die pythagoreische Schule. Endlich gehört die schöne Erzählung von Damon und Phintias, die in dem Buche *Das Leben des Pythagoras und seiner Schüler* stand, in diesen Zusammenhang. Dieses bildete einen Teil eines großen biographischen Werkes, durch dessen Abfassung Aristoxenos zusammen mit Dikaiarchos, der ebenfalls Lebensbeschreibungen von Philosophen verfaßte, der Begründer der peripatetischen Biographie wurde.

Unter den Schülern des Theophrastos war der Staatsmann *Demetrios von Phaleron,* der um 317—307 an der Spitze der Regierung Athens stand, ein literarisch äußerst fruchtbarer Popularphilosoph. Aus seiner Schrift *Über das Glück* hat Polybios ein Bruchstück erhalten (fr. 1), das ihm wie eine Prophezeiung auf den 150 Jahre später erfolgten Sturz des Makedonischen Reiches durch die Römer klingt.

Ungleich bedeutender war *Straton* von Lampsakos, der Nachfolger des Theophrastos in der Leitung der Schule (287—269). Mit vollem Recht schreibt ihm noch Galenos in seiner Geschichte der Philosophie (3, 228) eine eigene Richtung in der Naturforschung zu. Denn, obwohl auch seine Schriften den gesamten Kreis der Philosophie umfaßten, so lag doch hier der Schwerpunkt seines Denkens, was ihm die Bezeichnung *der Physiker* eingetragen hat. Er erlangte früh großen Ruf und war vielleicht an der Gründung des alexandrinischen Museums unter Ptolemaios I. beteiligt. Jedenfalls war er eine Zeitlang Lehrer des Thronfolgers Ptolemaios II. Philadelphos, mit dessen Schwester und Gemahlin Arsinoë er auch später noch im Briefwechsel stand. Wie Demokritos das System des Anaxagoras durch Beseitigung des Nus vollständig mechanisierte, so schuf Straton das System des Aristoteles durch Verlegung des göttlichen Bewegungsprinzipes in die Natur selbst zu einem

reinen Monismus um. Die Natur selbst ist ihm das Göttliche, dem kein Bewußtsein und keine Persönlichkeit zukommt (fr. 1—4). Die wahrhaften Prinzipien sind ihm die Eigenschaften der Dinge, genauer die Naturkräfte, die sie bewirken. Unter ihnen stehen Wärme und Kälte obenan, und zwar ist die erstere die eigentliche Schöpferkraft. Aus dem Kampf beider sucht er Erdbeben, Gewitter und Stürme zu erklären (Stob. Ekl. 1, 29. Sen. Nat. quaest. 6, 13). Auch die Kräfte sind etwas Stoffliches: ein Pneuma (fr. 5—9). Hatte Straton an die Stelle der qualitätslosen und unteilbaren Atome des Demokritos qualitativ verschiedene und unendlich teilbare Urkörperchen gesetzt, so unterzog er auch die Theorie des Abderiten vom leeren Raum einer wesentlichen Änderung. In einer besonderen Schrift, die er dieser Frage widmete und aus der uns in der Vorrede zu Herons Pneumatik ein Auszug erhalten ist, suchte Straton zu zeigen, daß es einen zusammenhängenden leeren Raum, wie ihn Demokritos für den Wirbel der Atome angenommen hatte, nicht gebe, sondern daß nur innerhalb des Weltalls, zwischen und in den Dingen, leere Räume sich befinden. Er begründet dies besonders mit dem stofflichen Charakter der Luft, den er experimentell beweist (fr. 10—12). Ohne solche leere Räume glaubte er die Elastizität vieler Körper, die Fortpflanzung des Lichtes, des Magnetismus und der Elektrizität nicht erklären zu können. In der Schrift *Über das Schwere und Leichte* hat er, von Aristoteles abweichend, die demokritische Lehre vom Auftrieb übernommen (fr. 13). Über seine astronomischen Ansichten ist uns nur Ungenaues überliefert (fr. 14—17). Da wir aber wissen, daß Aristarchos von Samos, der Kopernikus des Altertums, von Straton auf die Schriften des Eudoxos und Herakleides Pontikos (vgl. S. 59) hingewiesen wurde, ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch er das heliozentrische Weltbild sich zu eigen machte und daß mit den Sternen in fr. 15 nur die Planeten gemeint sind. Interessant sind seine Gedanken über die Zeit, in der er nur ein Maß von Vorgängen und Tätigkeiten erblicken kann (fr. 18—22). Von größter Bedeu-

tung ist für sein ganzes System die Bewegung, die er in einer besonderen Schrift behandelte (fr. 23—26). Sie ist die Ursache von allem, nicht nur auf dem physikalischen, sondern auch auf dem physiologischen Gebiet: auch die sinnliche Wahrnehmung und das Denken beruht auf Bewegungen. In diesem Zusammenhang macht Straton die richtige Bemerkung, daß es eine unbedingt schöpferische Vorstellungskraft nicht gibt, sondern alles Vorstellen reproduktiv ist. Einen grundlegenden Unterschied zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Denken erkannte Straton in seiner Untersuchung hierüber nicht an (fr. 27—32). Auch für seine Psychologie ist es bezeichnend, daß er sich aller metaphysischen Spekulationen enthält und rein empirisch zu Werke geht. Das Seelenleben bildet eine Einheit: es gibt keine sinnliche Wahrnehmung ohne Denken und umgekehrt. Besonders beachtenswert ist die Feststellung, daß die Empfindungen, z. B. der körperliche Schmerz, im Zentralorgan ausgelöst werden, nicht etwa an der betroffenen Körperstelle. Vielleicht steht dies im Zusammenhang mit der damals von dem etwas jüngeren Arzt *Erasistratos* gemachten Entdeckung der Nervenbahnen, der zu Straton wissenschaftliche Beziehungen hatte. Das Zentralorgan verlegte Straton in den Raum zwischen den Augenbrauen, also in die vorderen Stirnwindungen des Gehirns. Ganz dürftig sind die Reste seiner Schriften über die Farben, den Schlaf und die Träume (fr. 33—35). Mit der transzendenten Auffassung und der Unsterblichkeit der Seele oder des Geistes, den Aristoteles von ihr unterscheiden zu müssen glaubte, hat Straton gänzlich gebrochen. Er macht keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Seelenleben der Menschen, Tiere und Pflanzen und, wahrscheinlich in seiner Schrift *Über die menschliche Natur*, wandte er sich mit scharfsinnigen Gründen gegen die Unsterblichkeitsbeweise des platonischen *Phaidon*. Reste davon sind uns in den Scholien des Neuplatonikers Olympiodoros (6. Jahrh.) zu diesem Dialog erhalten. Straton weist hier die Unzulänglichkeit der formal logischen Beweise Platons nach. Na-

mentlich aber betont er die unwiderlegliche Begrenztheit der Tätigkeit der Seele, aus der er ihre Vergänglichkeit folgert. In den Hintergrund tritt bei Straton die *Ethik*. Seine Definition des Guten (fr. 39) schließt sich zwar an die peripatetische Formulierung an, verzichtet aber auf jede Aufstellung eines positiven sittlichen Ideals und findet das Gute nur in der vollendeten Kraft zur Tätigkeit, worunter ohne Zweifel die geistige Tätigkeit, das Denken und Erkennen zu verstehen sein wird. So nähert sich die peripatetische Philosophie, namentlich die Physik, in ihrem anerkanntermaßen bedeutendsten Vertreter (D. L. 5, 58) unbeschadet energischer Polemik gegen einzelne Lehren (Cic. Ac. II 38, 121) wieder stark der Atomistik*: Stratons System ist ein Kompromiß zwischen Aristoteles und Demokritos, dessen Physik Epikuros wieder aufnahm.

Die Peripatetiker nach Straton zehrten von dem überkommenen Gedankengut der Schule und verloren sich teils in geschichtliche und grammatische Studien, teils widmeten sie sich der Erklärung der aristotelischen Schriften. *Kritolaos,* der dritte Nachfolger Stratons, beteiligte sich neben dem Stoiker Diogenes und dem Akademiker Karneades an einer im Jahre 156/5 von Athen nach Rom gehenden politischen Gesandtschaft, deren Mitglieder durch ihre Vorträge den Römern den ersten starken Eindruck von griechischer Philosophie vermittelten.

* Deshalb schreibt ihm *J. Hammer-Jensen* das 4. Buch der aristotelischen Meteorologie zu, den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Behandlung der Chemie. Hermes L (1915) S. 113ff. Seine Theorie über die Entstehung des Mittelmeersystems erörtert Strabo I 49f.

DIE SOKRATISCHEN SCHULEN

DIE KYNIKER

ANTISTHENES

Aus der Schrift Über Bildung oder über die Wörter

Der Anfang der Bildung ist die Untersuchung der Wörter. (1)*

Aus der Schrift Wahrheit

Ein Begriff ist die Bezeichnung von etwas, was war oder ist. (2)*

Das „es war" ist für sich vollkommen genügend. (3)*

Es ist nicht möglich, zu definieren, *was* etwas ist (denn die Definition würde eine zu weitläufige Ausführung), sondern nur *wie* etwas ist, läßt sich angeben: so z. B. nicht, was Silber ist, sondern nur, es sei etwas wie Zinn. (4)*

Man kann jedes Einzelding nur mit dem ihm eigenen Wortbegriff benennen. Daraus folgt, daß es keinen Widerspruch, ja kaum eine falsche Aussage geben kann. (5)*

Die Logik ist unfruchtbar. (6)*

Aus der Schrift Sathon[1]

Ich sehe wohl Menschen, aber keine Menschheit, wohl Pferde, aber keine Pferdheit. (7)*

Aus der Naturlehre

Nach dem herrschenden Glauben gibt es viele Götter, von Natur aber nur Einen. (8)

Gott sieht man nicht mit Augen und er gleicht niemand; deshalb kann man ihn auch nicht aus einem Bilde erkennen. (9)*

Aus dem Herakles[2]

Das Ziel der Philosophie ist ein Leben nach sittlichen Grundsätzen. (10)

Die Sittlichkeit ist lehrbar und bleibt unverlierbar; sie ist eine unentreißbare Waffe. (11)

Adel und Sittlichkeit ist dasselbe. Denn die Sittlichkeit genügt vollkommen zum Glück und bedarf lediglich sokratischer Kraft; sie ist Sache der Tat, und es braucht dazu weder vieler Worte noch vieler Kenntnisse. (12)*

Wer es zur Selbstzucht gebracht hat, soll sich nicht mit Literatur befassen, damit er nicht durch fremde Meinungen sich verwirren läßt. (13)*

Einsicht ist die festeste Burg. Sie kann weder verfallen noch verraten werden. Man muß ihre Mauern aus den eigenen unwiderleglichen Schlüssen aufbauen. (14)*

Der Kluge ist schwer zu ertragen; denn wie der Unverstand leicht und erträglich ist, so ist die Einsicht etwas Festes, Unnachgiebiges und hat ein unerschütterliches Gewicht. (15)*

Der Weise ist liebenswert,[3] begeht keinen Fehler, ist seinesgleichen ein Freund und überläßt nichts dem Zufall. (16)

Dem Weisen ist nichts fremd oder unmöglich. (17)

Der Weise ist sich selbst genug; denn alles, was andere haben, gehört ihm. (18)*

Man soll niemandem dankbar sein, von dem man gelobt wird. (19)

Besser, man fällt unter die Geier, als man wird von Schmeichlern gefeiert:[4] denn jene verzehren die Toten, diese die Lebenden. (20)*

Den Kentauren Cheiron allein tötete Herakles nicht, sondern hörte ihm zu. (21)

Der Jüngling war groß, schön und jugendfrisch; ein Schwächling hätte nie seine Liebe gewonnen.[5] (22)

Prometheus sprach zu Herakles: „Sehr verächtlich ist deine Handlungsweise, daß du um weltliche Dinge dich bemühst; denn du hast die Sorge um das Wichtigere unterlassen. Denn du bist kein vollendeter Mann, bis du das gelernt hast, was höher ist als die Menschen, und wenn du dies lernst, lernst du auch das Menschliche. Wenn du aber allein das Irdische lernst, bist du irrend wie die wilden Tiere.“[6] (23)

Aus dem Kyros

Die Anstrengung ist etwas Gutes. (24)

Hast du noch nie gehört, Kyros, daß es Königsschicksal ist, gut zu handeln und doch in schlechtem Ruf zu stehen? (25)

Schlechten Ruf muß man noch besser ertragen können als Steinwürfe. (26)*

Ruhmlosigkeit ist etwas Gutes und gleich der Anstrengung. (27)*

Die wichtigste Wissenschaft ist, das Böse zu verlernen. (28)

Oibares[7] soll zuerst zu Kyros, als er über das viele Umherreisen unwillig war, gesagt haben: wenn er König sein wolle, so sei es seine Pflicht und notwendig, überall im Reiche umherzureisen, ob es ihm nun angenehm sei oder nicht. Er möge sich einmal ein abgezogenes Fell ansehen: die Teile davon, auf die man trete, legen sich an den Boden an und berühren ihn, die aber, von denen man wegtrete,

heben sich wieder und legen sich erst, wenn man abermals darauf trete. (29)

Wie? Du meinst, ich könne mich nicht selbst frei machen? — Doch, wenn du deinem Herrn dafür eine Summe Geld erlegst. — Ich meine nicht diesen Weg, sondern den, auf dem Kyros nicht nur sich, sondern das ganze persische Volk, eine so große Menge Menschen, frei gemacht hat, ohne daß er Geld erlegte oder von seinem Herrn freigelassen wurde. Oder weißt du nicht, daß Kyros Lampenmacher[8] des Astyages war, aber, sobald er nur einmal den Gedanken und den Entschluß dazu gefaßt hatte, frei und König von ganz Asien wurde? (30)*

Alkibiades hat der herrschenden Sitte ins Gesicht geschlagen in seinem Verkehr mit Frauen und in seiner sonstigen Lebensweise. Denn er wohnte seiner Mutter, Tochter und Schwester bei wie die Perser.[9] (31)

Anytos war der Liebhaber des Alkibiades. Er war reich geworden durch seine Gerberei. Eine spöttische Anspielung des Sokrates darauf ärgerte ihn, und deswegen bestimmte er den Meletos durch eine Geldzahlung, eine Religionsklage gegen Sokrates einzureichen. (32)

Aus dem Alkibiades

Alkibiades war in jedem Lebensalter stark, männlich, ungebunden, kühn und von blühender Schönheit.* (33a)

Wenn Achilleus nicht so [wie Alkibiades] war, dann war er nicht wirklich schön.* (33b)

Alkibiades hatte eine lakonische Amme namens Amykla. (33c)

Gastfreund: Wie wir hören, hast du auch in der Schlacht gegen die Boeotier den Preis der Tapferkeit erhalten.

Sokrates: Nicht doch, mein Freund! Dem Alkibiades wurde diese Auszeichnung zuerkannt, nicht mir.

Gastfreund: Weil du sie ihm überlassen hast, wie wir hören. (34)*

Aus der Aspasia

Perikles war in Aspasia so verliebt, daß er zweimal am Tage, beim Ausgehen und beim Heimkommen, das Frauenzimmer küßte. (35)

Aus dem Protreptikos

Wer aus der Schale trinkt, so viel er mag, wird rasch [vom Durst] befreit werden; wer aber aus der Flasche, nur langsam und tropfenweise.[10] (36a)

Das Ziel des Lebens ist Freiheit vom Wahn.[10a] (36b)*

Die Frucht der Philosophie ist die Kunst, mit sich selbst zu verkehren. (36c)*

Aus der Schrift Über die Lust

Besser noch als Lust ist Wahnsinn. Man sollte um der Lust willen niemals auch nur einen Finger rühren. (37a)*

Die Lust ist nur dann ein Gut, wenn sie keine Reue nach sich zieht. (37b)*

Man darf wohl die Lust erstreben, die hinter der Anstrengung liegt, aber nicht die, welche davor liegt. (37c)*

Die Lüste, die nicht zur Türe hereinkommen, dürfen auch nicht wieder zur Türe hinausgehen: sie müssen beschnitten, gereinigt oder ganz ausgehungert werden zur Vergeltung dafür, daß man die vorher vorhandene Begierde um ein kleines und kurzes Vergnügen gar übel vertauschte. (38)*

Was ist ein Fest? Eine Gelegenheit zur Schlemmerei. (39)*

Aus der Schrift Über die Liebe[11]

Ich würde die Aphrodite erschießen, wenn ich sie treffen könnte, weil sie viele schöne und tüchtige Frauen von uns verführt hat. Die Liebe ist eine Verderbnis der Natur. Die Unseligen, die ihr unterliegen, nennen die krankhafte Leidenschaft eine Gottheit. (40)*

Man sollte nur um der Kindererzeugung willen heiraten und sich mit den häßlichsten Frauen vermählen: von ihnen wird man dann geliebt werden. (41)*

Nur der Weise weiß, welche Frauen man lieben soll. (42)*

Aus der Schrift Über den Staat

Der Weise treibt nicht nach den bestehenden Gesetzen Politik, sondern nach dem Gesetz der Sittlichkeit. (43)*

Wie soll man sich zur Politik verhalten? Wie zum Feuer: nicht zu nahe herantreten, damit man nicht anbrennt; nicht zu ferne bleiben, um nicht zu frieren. (44)*

Als die Hasen im Volksrat gleiches Recht für alle forderten, da sagten die Löwen: „Euren Reden, ihr Hasen, fehlen Klauen und Zähne, wie wir sie besitzen."[12] (45)*

Es ist besser, mit wenigen guten Menschen gegen alle schlechten, als mit allen schlechten gegen wenige gute zu kämpfen. (46)*

Erklärt doch die Esel durch Volksbeschluß für Pferde! — Warum denn nicht? Auch die Feldherrn, die ihr habt, verstehen ja nichts, sondern sind nur durch Abstimmung gewählt. (47)*

Es ist seltsam, das Unkraut aus dem Weizen auszulesen[13] und im Krieg die Untauglichen auszuscheiden, aber im Staat die schlechten Elemente nicht abzulehnen. (48)*

Wenn ein Staat nicht mehr imstande ist, die tüchtigen Bürger von den minderwertigen zu unterscheiden, so ist es aus mit ihm.[14] (49)*

Die Leute aus dem Volk sind gewissenhafter als die Fürsten: denn jene beseitigen die Übeltäter, diese die Unschuldigen. (50)*

Sprüche aus unbestimmbaren Schriften und geflügelte Worte

Die Sittlichkeit des Mannes und der Frau ist dieselbe.[15] (51)

Das Gute ist schön und das Böse häßlich. (52)

Wer sich vor andern Menschen fürchtet, merkt nicht, daß er sein eigener Sklave ist. (53)

(Auf die Frage, wie man gut und tüchtig werde)

Wenn du von denen, die es wissen, lernst, daß du das Böse, was an dir ist, fliehen mußt. (54)

Man muß sich entweder Verstand erwerben oder einen Strick. (55)

Leid trifft den Menschen fast sobald er sich von seiner Streu erhebt. (55a)

Man soli nur so viel auf Reisen mitnehmen, als bei einem Schiffbruch mitschwimmen kann. (56)

Was ist mein Eigentum und was nicht? Mein Vermögen ist nicht mein Eigentum. Verwandte, Hausgenossen, Freunde, Ansehen, gewohnte Örtlichkeiten, Beschäftigung: all das sind fremde Dinge. — Was ist nun dein? — Der Gebrauch meiner Gedanken. Diesen habe ich ungehindert

und ungezwungen. Niemand kann mich davon abhalten, niemand mich nötigen, sie anders zu gebrauchen, als ich will. (57)

Man muß den guten Menschen höher schätzen als den Blutsverwandten. (58)

Man muß auf seine Feinde achten; denn diese bemerken zuerst unsere Fehler. (59)

Wie die Dirnen ihren Liebhabern wünschen, daß sie alle Güter haben möchten außer Verstand und Einsicht, so auch die Schmeichler denen, mit welchen sie verkehren. (60)

(Als er sich von schlechten Leuten loben hörte)

Ich fürchte, ich habe etwas Schlimmes getan. (61)

Wer erlöst werden will, braucht entweder wahre Freunde oder erbitterte Feinde: jene vertreiben die Fehler durch Warnungen, diese durch Schmähungen. (62)

(Auf die Frage, warum er so scharf gegen seine Schüler sei)

Auch die Ärzte sind es gegen ihre Kranken. (63)

(Auf den Vorwurf, daß er mit schlechten Leuten verkehre)

Auch die Ärzte gehen mit den Kranken um, aber sie bekommen das Fieber nicht.[16] (64)

Wer ein tüchtiger Mann werden will, soll seinen Leib in der Turnhalle üben und seine Seele durch Erziehung bilden. (65)

(Nach der Reise von Athen nach Sparta)

Ich bin aus dem Frauengemach in den Männersaal gekommen. (66)

(Auf die Frage, was er seinen Sohn lehren werde)

Wenn er mit den Göttern leben will, Philosophie; wenn mit den Menschen, Rhetorik. (67)

(Zu einem jungen Menschen, der sich von einem Bildhauer modellieren ließ)

Sag' einmal, wenn das Erz reden könnte, wessen würde es sich rühmen? — Seiner Schönheit. — Und du schämst dich nicht, dich über dieselbe Eigenschaft zu freuen, die dem leblosen Stoff zukommt? (68)

(Zu einem Schüler, der klagte, er habe seine Hefte verloren)

Ins Herz hättest du es schreiben sollen und nicht aufs Papier.[17] (69)

(Zu einem üppigen jungen Menschen mit verwöhntem Ohr)

Armer Junge, der du noch nie den größten Ohrenschmaus, dein eigenes Lob, vernommen hast![17a] (69a)

Wie das Eisen vom Rost, so wird der Neidische von seinem eigenen Charakter zerfressen. (70)

Ein Geizhals ist niemals ein guter Mensch, mag er ein König sein oder ein freier Bürger. (71)

(Auf die Frage, warum nicht die Reichen zu den Philosophen gehen, sondern umgekehrt)

Weil die Philosophen wissen, was sie zum Leben nötig haben, die Reichen aber wissen es nicht, da sie sich mehr um Geld als um Weisheit kümmern. (72)

Weder ein Gastmahl ohne Gesellschaft noch Reichtum ohne Sittlichkeit gewährt Lust. (73)

(Zu einem Lobredner des Luxus)

Mögen die Kinder meiner Feinde luxuriös leben! (74)

Wenn Brüder in gleicher Gesinnung miteinander leben, so sind sie stärker als eine Festung. (75)

(Als jemand sagte, der Krieg werde die Armen zunichte machen)

Im Gegenteil, er wird viele schaffen. (76)

(Über die Thebaner nach ihrem Sieg bei Leuktra)

Sie sind wie Kinder, die sich damit groß machen, daß sie ihren Lehrer geprügelt haben. (77)

(Über die auf ihre Autochthonie stolzen Athener)

Sie sind keinen Deut edler als Schnecken und Heuschrecken. (78)

(Auf den Vorwurf, daß er der Sohn einer Ausländerin sei)

Auch die Göttermutter ist aus Phrygien. (79)

(Auf den Vorwurf, daß seine Eltern nicht beide freie Bürger gewesen seien)

Ich stamme auch nicht von zwei gewandten Ringern, sondern ich bin ein gewandter Ringer. (80)

Man muß dem Widerspruch nicht durch Widerspruch ein Ende machen, sondern durch Belehrung; denn auch den Rasenden heilt man nicht, indem man wieder gegen ihn rast. (81)

(Zu einem Bürschchen aus Pontos, das zu ihm in die Schule gehen wollte und ihn fragte, was es brauche)

Ein Büchlein, verstanden? Einen Griffel, verstanden? Ein Täfelein, verstanden?[18] (82)

Heiratest du ein schönes Weib, so hast du es nicht allein; und wenn ein häßliches, so macht es dir Pein.[19] (83)

(Beim Anblick eines flüchtigen Ehebrechers)

Du Unglücklicher! Welcher Gefahr hättest du um einen Obolos entgehen können! (84)

(Zu einem Priester, der Gaben für seine Gottheit einsammelte)

Ich verhalte die Göttermutter nicht: das ist die Sache der Götter. (85)

(Zu einem orphischen Priester, der den Mysten alles Gute im Jenseits versprach)

Nun, warum stirbst du denn nicht? (86)

(Auf die Frage, was das Beste in der Welt sei)

Ein glücklicher Tod. (87)

Wer unsterblich sein will, muß gewissenhaft und rechtschaffen leben. (88)

Dichtererklärung und Mythendeutung

Der Dichter hat das eine nur zum Schein, das andere in Wahrheit gesagt. (89)

Die Rhapsoden verstehen die Hintergedanken (des Dichters) nicht.[19a] (90)

Der weise Homer hat fast alle menschlichen Verhältnisse in den Bereich seiner Dichtung gezogen. Wer daher Gutsverwalter oder Volksredner oder Feldherr, ein Mann wie Achilleus oder Ajas oder Nestor oder Odysseus werden will, der achte auf mich. (91)

(Zu Od. 1, 1)

Wenn Homer den Odysseus „einen Mann von vielerlei Weise" nennt, so spricht er damit ebensogut einen Tadel wie ein Lob aus: hat er doch den Achilleus und Ajas nicht als Männer von vielerlei Weise, sondern als solche von edler Einfalt gezeichnet. Auch den weisen Nestor hat er — beim Zeus — nicht als einen listigen und wankelmütigen Charakter eingeführt, sondern er läßt ihn mit Agamemnon und allen andern in aufrichtiger Einfalt

verkehren und ebenso mit dem Heer, wenn er ihm einen guten Rat zu geben hatte, und keineswegs wie einen Schauspieler. Ja, Achilleus war so weit entfernt, eine derartige Denkweise anzunehmen, daß er die Ansicht ausspricht, verhaßt wie der Tod sei ihm derjenige, der anderes in seinem Sinn berge, als er ausspreche (II. 312 f.). Ist nun also Odysseus ein schlechter Mensch, weil er „ein Mann von vielerlei Weise" genannt wurde? Etwa weil der weise Dichter ihn so bezeichnet hat? Bezeichnet denn „Weise" nicht bald dies, bald jenes, bald den Charakter, bald den Gebrauch der Rede? Ein Mann von guter Art und Weise ist, wer einen zum Guten geneigten Charakter hat; die Redeweise aber wird durch die Wortbildungen bewirkt. Man gebraucht aber das Wort „Weise" auch in Beziehung auf die Stimme, auf den Wechsel der Melodien und auf die Nachtigall, welche „häufig wechselnd ihre tönereiche Stimme entströmen läßt" (Od. 19, 521). Wenn nun kluge Menschen sich auf Unterhaltung verstehen, so wissen sie auch denselben Gedanken auf vielerlei Weise auszudrücken. Leute, die so auf vielerlei Weise über denselben Gegenstand zu reden wissen, sind Männer „von vielerlei Weise". Der Kluge ist aber auch tüchtig. Deshalb sagt Homer von dem klugen Odysseus, er sei ein Mann „von vielerlei Weise", weil er mit den Menschen auf vielerlei Weise zu verkehren verstand. (92)

(Zu Od. 7, 257; vgl. zu 5, 209)

Als kluger Mann wußte Odysseus, daß die Verliebten oft die Unwahrheit sagen und Unmögliches versprechen; denn sie (Kalypso) konnte das (nämlich die Unsterblichkeit des Odysseus) nicht ohne Zeus bewirken. (93)

(Zu Od. 9, 525)

Warum spricht Odysseus so unbedacht in verächtlicher Weise von Poseidon, daß auch der Erderschütterer das Auge (des Kyklopen) nicht heilen werde? Weil er weiß, daß nicht Poseidon Arzt ist, sondern Apollon. (94)

(Zu Il. 11, 636)

Es ist hier nicht von der Schwere (des Bechers des Nestor) in der Hand die Rede; vielmehr deutet der Dichter an, daß er nicht berauscht wurde, sondern den Wein leicht ertrug. (95)

(Zu Il. 15, 123)

Wenn der Weise etwas tut, so betätigt er dabei seine ganze sittliche Kraft: so warnt hier auch Athene dreimal den Ares. (96)

(Zu Il. 23, 65)

Die Seelen sind den Körpern, die sie umschließen, gleich an Aussehen. (97)

Nicht weil Bellerophontes in eine zu große Höhe hinauf wollte, sondern weil er nach zu hohen Dingen trachtete, traf ihn nachher das Unglück. Denn von der Höhe seiner Hoffnung herabgestürzt brachte er den Rest seines Lebens in Spott und Schande zu: weil man ihn in den Städten kränkte, zog er hinaus in die Einsamkeit, und er verlor den Boden unter sich nicht in dem gewöhnlichen Sinn des Ausdrucks, sondern er verlor den Freimut, der dem Leben jedes Menschen seine Richtung gibt. (98)

Nachahmungen

Armut und Reichtum — das ist meine Überzeugung, wohnt nicht im Hause, sondern im Herzen der Menschen. Denn ich kenne viele Leute, die sehr viel Geld haben

und sich doch für so arm halten, daß sie jede Arbeit, jede Gefahr auf sich nehmen, vorausgesetzt, daß sie dabei einen Gewinn machen.[20] Ich kenne auch zwei Brüder, von denen, obwohl sie das gleiche Vermögen überkamen, der eine ein genügendes, ja sogar seinen Verbrauch noch übersteigendes Einkommen hat, während der andere gänzlich mittellos ist. Ich weiß von manchen Fürsten, die so nach Geld hungern, daß sie viel schlimmere Verbrechen begehen als die Allerärmsten. Es verführt ja allerdings die Armut zuweilen zum Diebstahl, zum Einbruch, zum Sklavenraub; aber es gibt auch Fürsten, die ganze Familien vernichten, Massenmorde begehen, oft selbst die Bevölkerung ganzer Städte nur um des Geldes willen in die Sklaverei verkaufen lassen. Mit diesen Leuten habe ich sogar großes Mitleid wegen der Heftigkeit der Leidenschaft, an der sie kranken. Sie kommen mir vor wie Menschen, die viel haben und viel begehren, ohne doch jemals satt zu werden. Ich aber besitze nur so viel, daß ich selbst es kaum finden kann. Und doch habe ich so reichlich, daß ich essen kann, bis mein Hunger, und trinken, bis mein Durst gestillt ist, und mich so kleiden, daß mich's draußen nicht mehr friert als hier unsern steinreichen Kallias. Komme ich aber nach Hause, so bilden, wie mir scheint, die Wände ganz wärmende Röcke, die Zimmerdecken ganz dicke Mäntel, und ich habe ein Lager, das so völlig genügt, daß es sogar Mühe kostet, mich aufzuwecken. Spüre ich einmal das Bedürfnis nach Liebesgenuß, so begnüge ich mich mit dem, was der Augenblick bietet, so daß die Frauen, zu denen ich gehe, mich mit Freuden willkommen heißen, weil sonst niemand mit ihnen verkehren will.[21] Das alles scheint mir so viel Lust zu gewähren, daß ich, wenn ich das Einzelne

tue, nicht mehr Lust zu haben wünsche, sondern eher weniger. Denn einiges darunter scheint mir mehr Lust zu bieten als zuträglich ist.[22] Den wertvollsten Besitz bei meinem Reichtum aber sehe ich darin, daß ich, selbst wenn man mir meine jetzige Habe nehmen würde, keine Arbeit kenne, die so gering wäre, daß sie mir nicht ein genügendes Auskommen gewährte. Denn auch wenn ich mir's einmal wohl sein lassen will, kaufe ich mir keine Kostbarkeiten auf dem Markte — diese sind mir zu teuer —, sondern ich zehre von dem Schatz meines Herzens.[23] Übrigens macht es auch einen großen Unterschied aus, ob ich das Bedürfnis abwarte und erst dann etwas zu mir nehme, oder ob ich zufällig irgend etwas Kostbares genieße, wie jetzt diesen thasischen Wein, den ich gerade bekommen habe und den ich trinke, ohne Durst zu verspüren. Ja, es sind gewiß die Leute, die einfach leben, auch sittlich besser als diejenigen, welche auf kostspielige Dinge aus sind. Denn wem das, was er hat, durchaus genügt, der trachtet am wenigsten nach fremdem Gut. Wohl zu bedenken ist ferner, daß diese Art von Reichtum auch freigebig macht. Sokrates hier, von dem ich ihn habe, zählte mir ihn nicht nach und wog ihn mir nicht ab, sondern gab mir davon, soviel ich tragen konnte. Und auch ich enthalte ihn jetzt niemand vor, sondern allen meinen Freunden zeige ich meinen Überfluß und teile jedem, der will, von dem Reichtum meines Herzens mit. Und, wie ihr seht, ist der feinste Luxus, dessen ich mich erfreue, meine Muße, so daß ich sehen kann, was sehenswert, und hören, was hörenswert ist, und, was ich am höchsten schätze, in meiner Muße mit Sokrates den Tag verbringen. Dieser aber bewundert nicht die Leute, die das meiste Geld herzählen

können, sondern er schenkt seinen dauernden Umgang nur solchen, an denen er Gefallen findet. (99)

Um die *Erkenntnis dessen*, was für euch selbst und das Vaterland nützlich ist, *wie man in gesetzlicher Ordnung und Gerechtigkeit einträchtig den Staat verwaltet und zusammenwohnt*, ohne einander unrecht zu tun und gegenseitigen Schaden anzustiften: um ein Wissen davon habt ihr euch noch nie gekümmert, doch liegt euch jetzt etwas daran. Und doch schaut ihr ja immer an den Dionysien den Tragödien zu und habt Mitleid mit den darin auftretenden unglücklichen Menschen. Trotzdem aber kam euch noch nie der Gedanke, daß solches Unheil nicht Leuten zustößt, die nicht lesen und schreiben, nicht singen und ringen können, und daß man noch niemals einen armen Teufel zum Helden einer Tragödie gemacht hat. Vielmehr drehen sich alle Tragödien, die man sieht, um Männer wie Atreus, Agamemnon, Oidipus: also um Leute, die Gold und Silber, Land und Herden in Fülle besitzen; ja, der Unglücklichste von ihnen[24] soll sogar ein goldenes Lamm besessen haben...

Die meisten Menschen treten ungenügend vorbereitet ans Leben heran, unerzogen und ohne die unerläßlichen Kenntnisse, und wenn sie dann so große Dinge auszuführen suchen, so können sie nicht einmal mit sich selbst zufrieden sein: denn unwissend und unerzogen, wie sie sind, machen sie sich selbst Vorwürfe, daß sie nicht recht zu leben verstehen. Unwissend sind aber nicht Leute, die sich nicht aufs Weben oder Schustern oder Tanzen verstehen, sondern diejenigen, welche keine Ahnung davon haben, was dazu gehört, ein tüchtiger und rechtschaffener Mensch zu sein. In dieser Weise pflegte Sokrates die Leute zu er-

mahnen, für sich selbst Sorge zu tragen und auf sich achtzuhaben. Er wußte ja, daß sie, wenn sie sich dessen bestreben, nichts anderes tun als Philosophie treiben. Denn danach zu streben und darein seine Ehre zu setzen, daß man ein tüchtiger und rechtschaffener Mensch werde, das heiße nichts anderes als philosophieren. Allerdings gebrauchte er nicht oft diesen Ausdruck, sondern er forderte nur auf, danach zu streben, ein rechtschaffener Mensch zu werden.[25] (100)

Der edle Mann erblickt seine ebenbürtigsten Gegner in den *Anstrengungen*[26] und liebt es, fortgesetzt gegen sie zu kämpfen, bei Tag und bei Nacht, und zwar nicht — wie die Ziegen — um einen Epheu-, Oliven- oder Fichtenkranz,[27] sondern um das Glück und ein sittliches Ideal durchs ganze Leben ... Er fordert sie alle der Reihe nach heraus: er streitet mit Hunger und Kälte, hält Durst aus und erträgt, wenn es sein muß, Geißelhiebe, Schneiden und Brennen, ohne weichlich nachzugeben. Armut, Verbannung und Schmach hält er für nichts Arges, sondern nimmt sie auf die leichte Schulter und spielt damit wie ein Kind mit Würfeln und bunten Bällen ... Ein anderer noch hitzigerer Kampf und nicht geringerer Streit, im Gegenteil noch viel heftiger und gefährlicher als dieser, richtet sich gegen die *Lust*,[28] die uns nicht mit offener Gewalt angreift, sondern mit argem Zauber zu betrügen und zu berücken sucht Diese Art des Kampfes gleicht nicht dem, den Homer schildert;

Wieder erhob sich nun ein bitterer Kampf bei den Schiffen;
Und sie kämpften mit Äxten und scharf geschliffenen Beilen
Und mit gewaltigen Schwertern;[29]

sondern hier geht es zu, wie es Homer von Kirke erzählt,[30] welche die Gefährten des Odysseus bezauberte,

so daß die einen zu Schweinen, die andern zu Wölfen, wieder andere zu sonstigen Tieren wurden: etwas derartiges ist es um die Lust, die uns nicht offen angreift, sondern auf jede Weise, durch Auge und Ohr, durch Geruch, Geschmack und Tastsinn, durch Speise und Trank und Liebesgenuß uns zu betören sucht, gleichermaßen im Wachen wie im Schlafen ... Dieser Kampf nun erfordert die größte Kraft. Diese aber erweist sich hier darin, daß man am meisten die Lust zu fliehen vermag. Denn mit der Lust kann man sich nicht einlassen und nicht sich fortgesetzt von ihr versuchen lassen, ohne ihr vollständig zu unterliegen. Wenn sie nun mit ihrem Zauber uns besiegt hat und über uns Herr geworden ist, dann geht es im übrigen jetzt wie bei Kirke: sie berührt uns leicht mit ihrem Stabe, treibt uns in den Schweinestall und schließt uns ein. Und so lebt denn der Mensch von da an weiter als Schwein oder Wolf. Andere werden durch die Macht der Lust zu schillernden und verderblichen Schlangen und allerlei Gewürm und dienen ihr, indem sie sich immer an ihrem Hofe herumtreiben, nach ihr schmachten und sie verehren und dabei ungezählte vergebliche Anstrengungen auf sich nehmen. Denn wenn die Lust über sie Herr geworden ist und sie sich untertan gemacht hat, überliefert sie sie den verhaßtesten und widerwärtigsten Anstrengungen. Diesen harten und wunderlichen Kampf gegen Lust und Anstrengung kämpfe und wage ich; aber niemand von den unseligen Menschen hat Sinn dafür, sondern nur für Sklaven, die Sprünge machen, laufen und tanzen. Denn auch, als sie den *Herakles* kämpfen und sich anstrengen sahen, war es ihnen gleichgültig; auch damals bewunderten sie vermutlich Athleten wie Zetes, Kalais und Peleus und an-

dere solche Läufer und Ringer; die einen bewunderten sie wegen ihrer Schönheit, die andern wegen ihres Reichtums, wie Jasion und Kinyras[31] ... Mit Herakles aber hatten sie Mitleid, weil er sich anstrengte und kämpfte, und nannten ihn den mühseligsten unter allen Menschen; deshalb bezeichneten sie auch seine Anstrengungen und Heldentaten als Mühsale, als ob ein Leben, das reich an Anstrengung ist, mühselig wäre. Nun aber, da er gestorben ist, ehren sie ihn am allermeisten und halten ihn für einen Gott und sagen, er sei der Gemahl der Hebe, und alles betet zu ihm, um selbst der Mühsal zu entgehen: zu ihm, der am allermeisten Mühsal hatte[32] ... Herakles durchzog ganz Europa und Asien und war in nichts diesen Athleten gleich: denn wie weit wäre er gekommen, wenn er eine solche Fleischmasse gewesen wäre, so viel Fleischnahrung bedurft und einen so tiefen Schlaf gehabt hätte.[33] Nein, schlaflos und schlank wie ein Löwe, mit scharfem Auge und scharfem Ohr, unbekümmert um Hitze und Kälte, ohne Lager, Mantel und Decke, nur ein rauhes Fell umgeworfen, heißhungrig: so kam er den Guten zu Hilfe und strafte die Bösen. Den Thraker Diomedes, der den ganzen Tag in buntem Gewand zechend und schlemmend auf seinem Throne saß und den fremden wie seinen eigenen Untertanen durch die massenhaft von ihm gezüchteten Rosse Schaden zufügte, zerschmetterte er mit einem Schlag seiner Keule wie ein altes Faß ... Den Prometheus aber, der, wie mir scheint, ein Sophist[34] war, traf er an Eigendünkel leidend, und da ihm infolgedessen die Leber schwoll und wuchs, wenn man ihn lobte, und wieder abnahm, wenn man ihn tadelte, so hatte er Mitleid mit ihm, half ihm und machte seinem Wahn[35] und seiner Streit-

sucht ein Ende; und nachdem er ihn so gesund gemacht hatte, ging er weg ... Um aber nicht den Anschein zu erwecken, als ob er nur erhabene und große Taten ausführe, ging er hin und schaffte den bei Augeias seit Jahren in Masse angesammelten Mist weg und reinigte seine Behausung. Denn er glaubte, er müsse nicht weniger gegen den Eigendünkel kämpfen als gegen Raubtiere und böse Menschen.[36] (101)

DIOGENES

Aus der Schrift Der Panther

Ich präge die geltenden Werte um.[37] (1)

Aus unbestimmten Tragödien

Wer mit der Lust an wüster Schlemmerei
Unwürdig eines Manns das Herz beschwert,
Bringt, gäb' er sich auch Mühe, nichts zustande. (2)

Ein Tropfen Glück ist mehr als ein Faß Geist. (3)

Sprüche aus unbestimmten Schriften und geflügelte Worte

Das Wertvolle wird um ein Nichts verkauft und umgekehrt. (4)

Im Graben[38] und Stoßen um die Wette üben sich die Menschen, im Streben nach Rechtschaffenheit aber nicht. (5)

Die Menschen erbitten sich vom Geschicke Güter, die ihnen als solche erscheinen, nicht solche, die es in Wahrheit sind. (6)

Was man zum Leben braucht, verschaffen sich die Menschen, nicht aber, was man braucht, um gut zu leben. (7)

Gesundheit erbitten sich die Menschen von den Göttern; die meisten tun aber gerade das Gegenteil von dem, was gesund ist.[39] (8)

Betrachtet man im Leben Steuerleute, Ärzte, Philosophen, so hält man den Menschen für das klügste unter den lebenden Wesen; sieht man dann aber wieder Traumdeuter und Wahrsager nebst denen, die an sie glauben, oder Leute, die von Eitelkeit und Reichtum aufgeblasen sind, so muß man denken, es gebe nichts Törichteres als den Menschen. (9)

Der Wahn treibt die Menge, wie ein Hirte, wohin er will. (10)

Anstrengung ist nur dann gut, wenn ihr Ziel Kraft und Anspannung des Geistes ist, nicht nur des Körpers. (11)

Es gibt eine doppelte Art von Übung, eine geistige und eine körperliche: die Wirkung der ersteren besteht darin, fortgesetzt Vorstellungen hervorzurufen, welche die Kraft zum sittlichen Handeln leicht auslösen. Die eine ist ohne die andere unvollkommen, obwohl nichtsdestoweniger auch so beim Körper wie beim Geiste eine gute Verfassung und Stärke in dem, was zuträglich ist, sich erzielen läßt. Die Handwerker und Künstler bringen es, wie man sieht, infolge der Übung zu einer ungewöhnlichen Handfertigkeit; Flötenbläser und Athleten zeichnen sich voreinander aus entsprechend ihrer persönlichen fortgesetzten Schulung und, wenn sie diese ihre Übung auch auf ihr geistiges Wesen übertragen würden, so würden sie sich keineswegs zwecklos abmühen. Überhaupt kann man im Leben nichts ohne Übung recht machen; diese aber ist imstande, jedes Hindernis zu überwinden. Freilich sollten nun die Leute an-

statt der unnützen die naturgemäßen Anstrengungen bevorzugen: dann würden sie im Leben glücklich; statt dessen fühlen sie sich aus lauter Unverstand unglücklich. Denn die Verachtung der Lust ist, wenn man sich einmal darin geübt hat, selbst die größte Lust, und wie diejenigen, die sich einmal an ein Leben der Lust gewöhnt haben, mit Unlust zu dem Gegenteil übergehen, so verachten diejenigen, die sich im Gegenteil geübt haben, mit um so mehr Lust die Lust selbst. (12)

Mein Leben hat Herakles seinen Stempel aufgedrückt, und nichts geht mir über die Freiheit. (13)

Die Götter haben den Menschen ein leichtes Leben gegeben; aber das bleibt ihnen verborgen, wenn sie nach Süßigkeiten, feinem Öl und ähnlichem trachten. (14)

Nacktheit ist besser als jedes Purpurkleid. (14a)

Der Schlaf auf unbedeckter Erde ist die süßeste Ruhe. (14b)

Der Magen ist die Charybdis des Lebens. (15)

In den Häusern, wo es am meisten zu essen gibt, gibt es auch am meisten Mäuse und Marder; und die Leute, die viel zu essen pflegen, ziehen sich auch entsprechend Krankheiten zu. (16)

Die Menschen essen um der Lust willen; aber zu dem gleichen Zweck damit aufhören wollen sie nicht. (17)

Die meisten Menschen verwesen bei lebendigem Leib, indem sie mit Bädern sich verweichlichen und in Liebesgenüssen hinschmelzen; im Tode aber lassen sie sich in Räucherwerk oder Honig legen, um nicht rasch zu verwesen. (18)

Ein reicher Mann ohne Bildung ist ein Schaf mit goldenem Vließ. (19)

Der Geiz ist die Mutterstadt aller Übel. (20)

Der Geizige ist wie der Wassersüchtige; denn auch er will, wenn er voll von Geld ist, noch mehr: beide zu ihrem Schaden. Denn die Leidenschaften wachsen um so mehr, je mehr man ihre Begierden befriedigt. (21)

Die Geizigen behandeln das Leben wie ein Schwert: sie fassen es nur am Griff. (22)

Die Armut ist eine unwillkürliche Lehrmeisterin und Erzieherin zur Philosophie; denn wovon diese mit Worten zu überzeugen sucht, dazu nötigt diese durch die Macht der Tatsachen. (23)

Weder in einer reichen Stadt noch in einem reichen Haus kann Sittlichkeit wohnen. (24)

Wie wird man sein eigener Lehrmeister? — Wenn man das, was man an andern tadelt, am meisten an sich selbst tadelt. (25)

Schmeichelei ist ein Strick aus Honig. (26)

Bildung macht die Jugend bescheiden, bringt dem Alter Trost, ist der Reichtum der Armen und der Schmuck der Reichen. (27)

Musik, Geometrie, Astronomie und dergleichen braucht man nicht zu treiben, da das unnütz und unnötig ist. (28)

(Auf den Vorwurf, daß er Philosophie treibe, ohne etwas zu wissen)

Wenn ich mich gelehrt stelle, so ist auch das Philosophie. (29)

Was ist die Frucht der Philosophie? — Zum mindesten, daß man auf jedes Schicksal gerüstet ist. (30)

(Im Unglück)

Recht so, Schicksal! Du hast mich nach Männerart geleitet. (31)

Das Leben ist ein Übel!" — Nein, sondern das Übel — Leben. (32)

(Als er einen Toren sein Instrument stimmen sah)

Schämst du dich nicht, die Töne mit dem Holz, nicht aber deine Seele mit dem Leben in Einklang zu bringen? (33)

Wer das Rechte sagt, aber es nicht tut, gleicht einer Leier: auch diese hört und spürt nichts (von ihrem Spiel).[40] (34)

Angst haben ist Sklavenart. (35)

Wer sollte weniger Angst und wer mehr Mut haben als wer ein gutes Gewissen hat? (36)

Ich verstehe, über Männer zu herrschen. (37)

Alles gehört den Göttern; die Weisen sind Freunde der Götter; der Besitz der Freunde ist gemeinsam; also gehört alles den Weisen. (38)

Die guten Menschen sind Abbilder der Götter. (39)

Was in der Tragödie als Verwünschung gilt, das ist mein Los:

„Ohn' Haus und Heimat, nirgends Bürger, leb' ich,
Ein armer Stromer, aus der Hand zum Munde." (40)

(Auf die Frage, was er mit der Bezeichnung „Hund" meine)

Die mir geben, umwedle ich; die mir nichts geben, belle ich an; die Bösen beiße ich. (41)

(Auf die Frage, was für ein Hund er sei)

Wenn ich Hunger habe, ein Malteser, wenn ich aber satt bin, ein Molosser. Diese loben ja viele Leute, wagen es aber nicht, sie auf die Jagd mitzunehmen, weil das Mühe macht. So könnt auch ihr mit mir nicht zusammenleben, weil ihr Angst habt vor Widerwärtigkeiten. (42)

Die andern Hunde beißen ihre Feinde, ich aber meine Freunde, um sie zu retten. (43)

Auch der Arzt, dessen Aufgabe es ist, die Gesundheit herbeizuführen, hält sich nicht bei den Gesunden auf. (44)

Auch die Sonne scheint in die Winkel und wird doch nicht schmutzig.[41] (45)

(Zu einem weibischen Jüngling)

Schämst du dich nicht, daß du es schlechter mit dir meinst als die Natur? Diese hat einen Mann aus dir gemacht, und du willst dich mit Gewalt zum Weibe machen. (46)

(Als er ins Theater hineinging, während die andern Leute herauskamen)

So mach' ich's absichtlich in meinem ganzen Leben. (47)

Die Menge ist groß, aber der Menschen sind es wenige. (48)

Ich bin ein Weltbürger. (49)

Die einzige richtige Staatsordnung ist die Weltordnung. (50)

Adel und Ansehen und alles derart ist nichts als eine schmückende Hülle der Minderwertigkeit. (51)

Ruhm ist ein Lärm, den rasende Menschen machen. (51 a)

Ohne Gesetz kann man keinen Staat verwalten: ohne Staatsverwaltung kann städtisches Wesen nicht gedeihen; der Staat ist also eine städtische Einrichtung. Ohne Gesetz kann der Staat nicht gedeihen: somit ist das Gesetz eine städtische Einrichtung. (52)

Die Frauen sollten gemeinsam sein; die Ehe ist nichts wert. Jeder soll dem Weibe beiwohnen, das er dazu bestimmen kann.[42] Auch die Kinder sollten deswegen gemeinsam sein. (53)

Warum sind die Athleten gefühllos? — Weil sie aus Schweine- und Rindfleisch gebaut sind. (54)

Was ist das beste Erz für eine Statue? — Das, aus dem die Standbilder des Harmodios und Aristogeiton gemacht sind. (55)

Das Schönste auf der Welt ist die Redefreiheit. (56)

Nach der richtigen Auffassung sind alle Stoffe in allem enthalten und durch alles hindurch verbreitet:[43] im Brot ist Fleisch und im Gemüse Brot und ebenso ist von den übrigen Stoffen in allem etwas enthalten, indem sie durch unsichtbare Poren eindringen und zugleich verdunsten. (57)

Es hat nichts auf sich, etwas aus einem Heiligtum wegzunehmen oder das Fleisch irgendeines lebenden Wesens zu kosten. Selbst Menschenfleisch zu genießen ist kein Frevel, wie man an den Sitten fremder Völker sieht. (58)

Was sie wachend tun, darum kümmern sich die Leute nicht; was sie sich aber im Traum einbilden, damit machen sie sich viel zu schaffen. (59)

Wie meinst du? Der Dieb Pataikion wird also nach seinem Tod ein besseres Los haben als Epameinondas, weil er in die Mysterien eingeweiht ist? (60)

Wie sollte der Tod ein Übel sein? Wir merken ja nichts davon, wenn er da ist. (61)

Die Achäer waren Narren, daß sie glaubten, auch die Toten brauchen Weiber, und die Polyxena am Grab des Achilleus opferten. (62)

Wenn die Hunde mich zerreißen, so wird Hyrkanien mein Grab sein;[43a] wenn Geier kommen, so mögen sie an mir zerren. Wenn sich aber niemand an mich heranmacht, so wird die Zeit mein Begräbnis noch schöner, ja aufs prunkvollste bewerkstelligen: durch Sonne und Regen. (63)

In ein Heiligtum gehört nichts Schmutziges hinein. (64)

Alles ist voll von Gott. (65)

Medea war weise, aber keineswegs eine Zauberin: sie nahm die weichlichen und von Schwelgerei siechen Menschen vor, härtete sie in Ringschulen und Schwitzbädern ab und machte sie wieder stark und blühend. So verbreitete sich über sie der Glaube, sie koche ihr Fleisch und mache sie so wieder jung. (66)

Nachahmungen

Das Leben der Menschen ist wegen ihrer Weichlichkeit unglücklicher als das der *Tiere*. Diese trinken Wasser und nähren sich von Pflanzen; die meisten von ihnen sind jahraus, jahrein nackt, sie kommen in kein Haus, brauchen kein Feuer und leben, solange es die Natur einem jeden bestimmt, wenn sie nicht gerade jemand tötet; sie sind alle fortwährend gleichermaßen stark und gesund und brauchen keine Ärzte und Arzneien. Die Menschen aber, die so

sehr am Leben hängen und so viele Mittel erfunden haben, um den Tod hinauszuschieben, erreichen meistens nicht einmal ein hohes Alter, sie verfallen alle Augenblicke in Krankheiten, die auch nur zu benennen schwierig ist, und es genügt ihnen nicht, daß die Erde Heilmittel für sie hervorbringt: sie brauchen auch noch Eisen und Feuer.[44] Kein Arzt, weder Cheiron noch Asklepios noch einer seiner Söhne, kann ihnen helfen wegen ihrer Zuchtlosigkeit und Bosheit, und ebensowenig ein Wahrsager mit seinen Prophezeiungen oder ein Priester mit seinen Sühnemitteln. Sie vereinigen sich in Städten, um fremdes Unrecht abzuwehren; dafür aber setzen sie das Schlimmste ins Werk, um einander selbst unrecht zu tun, als ob dies der Zweck ihrer Vereinigung wäre. Dies ist auch der Sinn der Sage von Prometheus, den Zeus wegen der Erfindung und Mitteilung des Feuers bestrafte, weil dies für die Menschen der erste Schritt zur Verweichlichung und zum Luxus wurde. Denn Zeus haßt die Menschen nicht und mißgönnt ihnen keineswegs das Gute...

Der *Mensch* ist erst infolge seiner Lebensweise so zart geworden: geht er doch meistens der Sonne ebenso aus dem Weg wie der Kälte. Daß er kein Fell am Körper hat, ist kein Hindernis (für die Abhärtung). Die Frösche und nicht wenige andere Tiere sind noch viel zarter gebaut als der Mensch und haben noch weniger Haare; und doch halten es manche von ihnen nicht nur in der Luft aus, sondern können selbst Winters im kältesten Wasser leben. Die Augen und das Gesicht des Menschen bedürfen ja auch keiner Bedeckung. Überhaupt entsteht kein lebendes Wesen an einer Stelle, an der es nicht leben könnte. Oder wie sollten sich denn sonst die ersten Menschen erhalten haben:

ohne Feuer, ohne Behausung, ohne Kleider und ohne jegliche Nahrung als diejenige, welche von selbst wuchs? Den späteren Geschlechtern aber brachten ihre Gewandtheit, ihre vielfachen Erfindungen und komplizierten Einrichtungen für das Leben gar keinen wirklichen Nutzen. Denn die Menschen benutzten ihre Klugheit nicht zur Mannhaftigkeit und zur Gerechtigkeit, sondern zur Lust. Indem sie nun der Lust nachjagten, wurde ihr Leben immer unerfreulicher und mühseliger, und in dem Wahn, für sich Vorsorge zu tragen, kamen sie jämmerlich herunter infolge ihrer mannigfaltigen Bemühungen und ihrer Vorsorge. Mit Recht wurde daher, wie die Sage erzählt, Prometheus an den Felsen gefesselt und ihm die Leber von dem Adler angefressen . . .[45]

Nur die Götter, sagt Homer, leben leicht, während die Menschen unter Mühen und Widerwärtigkeiten ihr Leben fristen. Das kann man auch an den Tieren sehen.[46] Die Störche verlassen die heißen Gegenden im Sommer und suchen ein gemäßigtes Klima auf; hier bleiben sie, solange es ihnen angenehm ist; dann ziehen sie insgesamt ab und weichen dem Winter. Die Kraniche, die den Winter ziemlich gut ertragen können, kommen zur Zeit der Saat, auch um der Nahrung willen. Die Hirsche und Hasen kommen in der kalten Zeit von den Bergen in die Ebenen und Täler herab und suchen einen Unterschlupf an windgeschützten und milden Orten; in der Hitze aber gehen sie in den Wald und in Gegenden, die möglichst gegen Norden liegen. Die Menschen dagegen leben in steter Aufregung, trachten einander zu schaden, sind in endlosen Nöten und können nie Ruhe halten, nicht einmal in heiligen Festzeiten und wenn ein Gottesfriede verkündigt wird. Und

das alles tun und leiden sie zu keinem andern Zweck, als um leben zu können, und immer fürchten sie, es möchten die ihnen angeblich notwendigen Dinge ausgehen; und dazu sorgen sie sich noch ab und bemühen sich, ihren Kindern viel Geld zu hinterlassen. Ich aber tue merkwürdigerweise von dem allem nichts und bin gerade deshalb allein von allen Menschen frei, und niemand sonst versteht etwas von diesem meinem Glück. (67)

Siehst du nicht,[47] welche Widerwärtigkeiten die reichen Leute mit ihren *Sklaven* haben? Die einen lassen sie, wenn sie krank sind, verpflegen und brauchen dazu Ärzte und Krankenwärter: denn es liegt ja in der Natur der Sklaven, daß sie gegen sich selbst gleichgültig sind und auch in Krankheitsfällen nicht auf sich achten, teils aus Mangel an Selbstzucht, teils in der Annahme, wenn ihnen etwas zustoße, so sei dies der Schaden ihrer Herren und nicht ihr eigener; andere lassen sie täglich peitschen und in Fesseln legen; wieder andere setzen ihnen nach, wenn sie durchgehen. Daher kommt es, daß ihre Besitzer nicht leicht verreisen können, wenn sie gerne möchten; und wenn sie zu Hause bleiben, so haben sie keine Ruhe. Das Allerlächerlichste aber ist, daß sie manchmal mehr Mangel an Dienern haben als arme Leute, die überhaupt keine solche besitzen. Es ist dieselbe Sache wie mit den Tausendfüßlern: diese haben ja, wie du weißt, unzählige Füße und sind doch die langsamsten unter allen Kriechtieren. Weißt du nicht, daß die Natur jedem Menschen einen Körper gegeben hat, der vollkommen zu seiner Bedienung ausreicht: mit Beinen, um zu gehen; mit Armen, um zu arbeiten und den übrigen Körper zu versorgen; mit Augen, um zu sehen, und mit Ohren, um zu hören? Dazu hat sie ihm einen

entsprechenden Magen gegeben, und der Mensch bedarf nicht mehr Nahrung, als er sich verschaffen kann, sondern das ist für jeden das vollkommen ausreichende, beste und gesündeste Maß. Wie nun eine Hand, die mehr Finger hat als naturgemäß ist, schwach ist und man einen solchen Menschen, dem außen ein Finger zu viel angewachsen ist und der deshalb die übrigen nicht recht gebrauchen kann, in gewissem Sinn einen Krüppel nennen kann, so wird auch ein Mensch, der viele Beine, Arme und Mägen noch (zu den seinigen) hinzubekommt, wahrhaftig nicht stärker in irgendeiner Hinsicht und kann sich das, was er braucht, nicht besser verschaffen, sondern weniger gut und mit größeren Schwierigkeiten ...

Das *Geld* bringt denen, die es erworben haben, keineswegs immer Nutzen, sondern sie haben davon viel mehr Schaden und Nachteil als von der Armut, wenigstens wenn sie unverständig sind. Du wirst dich dann nämlich nicht zuerst darum bemühen, wie du aus allem Nutzen ziehen und deine eigenen Verhältnisse am besten regeln kannst, sondern höher als Einsicht wird dir das Streben nach Geld, Landbesitz, Sklaven, Vieh, Schiffen und Häusern stehen, deren Sklave du sein wirst und die dir Kummer, vergebliche Mühe und fortwährende Sorgen durchs ganze Leben machen werden, ohne daß du irgendeinen Nutzen davon hast. Siehst du nicht die Vögel[48] und die andern *Tiere?* Wieviel sorgloser und fröhlicher leben sie als die Menschen, sind dabei gesünder und stärker, und jedes lebt so lange, als es überhaupt möglich ist. Und doch haben sie weder die Hände noch den Verstand des Menschen; aber alle diese Nachteile werden durch einen Vorzug, den sie haben, aufgewogen: sie besitzen *kein Eigentum* ...

Wenn du Verstand hast, so brauchst du nach meiner Überzeugung kein *Orakel*. Denn sieh, wenn dich der Gott richtig lesen und schreiben heißt, ohne daß du es gelernt hast, so wirst du es doch nicht können. Nur wenn du die Buchstaben kennst, wirst du lesen und schreiben können, wie sich's gehört, nicht aber auf des Gottes Geheiß. Ebensowenig wirst du dadurch zu irgendeiner andern Tätigkeit, die er dir anrät, ohne daß du sie schon verstehst, fähig werden. Auch richtig leben wirst du daraufhin nicht können, wenn du es nicht ohnedies verstehst, auch nicht, wenn du jeden Tag den Apollon belästigst und er sich dir allein widmet; wenn du aber Verstand hast, wirst du von selbst erkennen, was du zu tun hast und wie. Das große Unglück, das den *Oidipus* traf — um dies noch zu sagen —, war zwar nicht die Folge eines Orakelspruchs, den er sich in Delphi holte, aber einer Weissagung des Teiresias, mit dem er einen Zusammenstoß gehabt hatte, und seiner eigenen Verblendung. Er kam nämlich darauf, daß es seine Mutter war, der er beigewohnt und von der er Kinder hatte; und, während er dies dann hätte für sich behalten oder aber als Brauch in Theben einführen sollen, machte er es erstlich allgemein bekannt, regte sich dann sehr darüber auf und rief laut, er sei Vater und Bruder derselben Kinder und desselben Weibes Mann und Sohn. Die Hähne aber regen sich über derartiges nicht auf, und ebensowenig die Hunde und Esel und auch die Perser nicht: und doch gelten diese für das vornehmste Volk in Asien[49] ... Aber er hat das Rätsel der Sphinx gelöst? Hast du nicht gehört, daß die Sphinx ihm aufgab, den Menschen zu erkennen? Er jedoch sagte und erkannte nicht, *was* der Mensch sei, sondern glaubte die Frage zu

beantworten, wenn er nur das Wort „Mensch“ nenne ... Ich aber hörte sagen, daß die Sphinx die Unwissenheit sei. Diese hat früher, wie auch jetzt noch, die Böoter zugrunde gerichtet, indem sie ihnen das Wissen vorenthielt, sind sie ja doch die unwissendsten Menschen von der Welt. Die andern nun waren sich wenigstens ihres Unverstandes bewußt; Oidipus aber meinte und überzeugte auch die andern Thebaner davon, daß er der Klügste und der Sphinx entgangen sei. Und deswegen geriet er in das größte Unglück; denn wer unwissend ist und sich dabei für klug hält, der ist am allerunglücklichsten: von dieser Art ist der Stand der Sophisten. (68)

KRATES

Aus dem Gedicht Ranzen

Ranzen, die Stadt, liegt mitten im blauenden Meere des Wahnes,
Schön und gedeihlich, von Wogen umbrandet: nichts nennt sie ihr eigen.
Niemals richtet die Fahrt dahin ein dummer Schmarotzer
Noch auch ein Lüstling, der mit den Reizen der Dirne sich brüstet.
Zwiebel bringt sie hervor und Knoblauch und Feigen und Brote.
Nimmer entbrennt dort ein Krieg, um solches sich streitig zu machen,
Noch auch erhebt sich um Geld und Ruhm der Waffen Getöse. (1)
Dies ist ihr Reich: sie prunkt nur mit dem, was selbst sie erzeugte,
Ist nicht Sklavin des Golds noch in Sehnsucht schmelzender Liebe,

Hält von jeglichem Handel sich fern, der zum Übermut reizet.
Sklavischer Lust beugt nicht, wie ein Knecht, ihr Bürger den Nacken,
Sondern er liebt und verehrt die unsterbliche Königin Freiheit.[51] (2)

Indem du des Linsengerichtes
Schüssel vergrößerst, gib acht, daß nicht in den Krieg du uns stürzest. (3)

Sammle dir Linsen und Bohnen, mein Freund! Denn machst du es also,
Wirst über Armut und Mangel mit Leichtigkeit du triumphieren.[51] (4)

Das ist's, was ich gelernt und gedacht und mit Hilfe der Musen
Edles erkannt; doch des Mammons Gewalt ist im Wahne zerstoben.[51a] (5)

Und nun gehst du, mein Freund, gebückt, wie du bist, in den Hades. (6)

Aus den Elegien

Herrliche Töchter des Zeus, des olympischen, und Mnemosynes,
Musen Pieriens ihr, gnädig erhört mein Gebet.
Laßt mir nicht mangeln das Kraut für den Magen: so hab' ich ja immer,
Frei von der Knechtschaft Joch, einfach mein Leben geführt.
. . . . . .
Laßt mich nützen dem Freund, aber nicht Schmeichler ihm sein.
Geld, das gerühmte, will ich nicht sammeln, dem Skarabäus

Oder der Ameise gleich häufend Gewinn auf Gewinn.
Sondern gut will ich werden, mir solcherlei Reichtum erstreben,
Der, für die Tugend von Wert, leichter sich trägt und erwirbt.
Wird mir dies, so dank' ich dem Hermes fromm und den Musen,
Nicht mit des Opfers Prunk, sondern mit redlicher Tat. (7)

Aus dem Preis der Einfachheit

Sei mir, Göttin, gegrüßt und Herrin, du Liebling des Weisen,
Tochter der Mäßigkeit, du, Einfachheit, herrliches Kind!
Deine Tugend verehrt, wer immer sich übet im Guten. (8)

Aus den Parodien

Und auch Stilpon erblickt' ich fürwahr in bitteren Nöten,
Dort in Megaras Stadt, wo der Wahnmann, der Riese, soll ruhen:
Immerfort tief im Disput und um ihn viele der Jünger.
Eifrig schlugen sie breit in kecker Verdrehung die Tugend.[52] (9)

Asklepiades auch, den Phliasier und Menedemos,
Der aus Eretria stammt, den Mann mit dem Blicke des Stieres.[53] (10)

Auch den Mikkylos sah ich darauf [in bitteren Nöten][54]
Krempelnd die Wolle und bei ihm sein Weib am gleichen Geschäfte,
Wie sie dem Hunger entflohen im schrecklichen Kampfe ums Dasein. (11)

Aus den Tragödien

Krates läßt Krates, den Thebaner, frei.
Gut so, Geschick! Du lehrest mich das Rechte:
So wickl' ich leicht mich in mein Mäntelchen. (12)

Die Zeit hat mich gebeugt, die weise Meist'rin,[55]
Die ihrer Stärke alles unterwirft. (13)

Du weißt nicht, welche Kraft der Ranzen hat,
Ein Scheffel Bohnen und Sorglosigkeit.
[Doch silbernes Gerät und Purpurkleider
Taugt fürs Theater, aber nicht fürs Leben].[56] (14)

Nicht Eine Stadt, Ein Dach nicht ist mir Heimat;
Nein, jede Stadt und jedes Haus der Welt
Steht offen mir, drin Unterkunft zu nehmen. (15)

Zehn Minen zahl' dem Koch, dem Arzt 'ne Drachme,
Dem Schmeichler fünf Talent', nichts dem Berater,
Der Dirne eins, dem Weisen drei Obolen.[57] (16)

Der Hunger treibt die Liebe aus; wo nicht
Die Zeit. Versagt dies beides, greif' zum Strang. (17)

Geflügelte Worte

Man muß so lange Philosophie treiben, bis die Feldherrn als Eseltreiber erscheinen. (18)

Man muß zur Heimat die Ruhmlosigkeit und die Armut haben, die für das Schicksal unbezwinglich sind. (19)

(Zu Alexander, als er ihm folgte, ob er Theben wieder bauen solle)

Wozu? Dann wird es vielleicht ein zweiter Alexander abermals zerstören. (20)

Die Ordnung, welche die Lust in feste Grenzen des Maßes bannt, ist es, die Häuser und Staaten erhält. (21)

Meinen großen Ruhm verdanke ich nicht meinem Reichtum, sondern meiner Armut. (22)

(Beim Anblick der Käufer und Verkäufer auf dem Markt)

Diese preisen einander wegen der entgegengesetzten Handlungsweise glücklich, ich aber mich selbst, daß ich von beidem los bin, vom Kaufen und vom Verkaufen. (23)

Das Geld reicher und lüsterner Leute gleicht Feigen, die am Abhang wachsen: die Menschen bekommen nichts davon, sondern nur Raben und Weihen. (24)

Man darf nicht von jedermann Gaben annehmen: denn es schickt sich nicht, daß die Tugend vom Laster lebt. (25)

(Zu einem jungen Athleten, der durch Wein- und Fleischgenuß sowie durch Leibesübungen seine Muskeln übermäßig entwickelt hatte)

Du wunderlicher Mensch, höre doch auf, deinen Kerker auch noch selbst zu befestigen. (26)

(Über einen jungen Stutzer)

Er gleicht einer ebenen und breiten Straße, auf der viele bequem wandern. (27)

(Zu einem jungen Reichen, der einen Schweif von Schmeichlern nach sich zog)

Du tust mir leid, junger Mann, wegen deiner Einsamkeit. (28)

Es ist besser, mit dem Fuß als mit der Zunge auszugleiten. (29)

Unverständige Menschen gleichen Bohrern: denn ohne Zwang und Nötigung wollen sie nicht tun, was sie sollen. (30)

Der dichterische Stil mit seiner Überfülle des Ausdrucks und seinen zahlreichen Gedankenkünsteleien ist der größte Räuber. (31)

METROKLES

Von den Dingen kann man die einen um Geld kaufen, z. B. ein Haus; andere erfordern anhaltenden Fleiß, wie die Bildung. (1)

Reichtum ist schädlich, wenn man ihn nicht würdig zu gebrauchen versteht. (2)

MONIMOS

Reichtum ist der Auswurf des Glücks. (1)

Lieber blind sein als ungebildet: der Blinde fällt nur in die Grube, der Ungebildete in den Abgrund. (2)

BION

Aus den Spottgedichten

Trefflicher Archytas, Sohn des Gesangs, so selig im Wahne,
Der auf den Streit im höchsten Ton sich am besten verstanden.[58] (1)

Aus der Abhandlung Knechtschaft

Gute Sklaven sind freie Menschen; schlechte Freie dagegen sind Sklaven aller Begierden.[59] (2)

Aus der Abhandlung Der Zorn

Solchen Leuten nahezukommen und mit ihnen zu verkehren vermeidet jedermann ebenso, wie man sich vor einer Hündin zurückzieht, die Junge hat, wenn man zufällig beim Haarschneiden oder in einem Salbenladen auf sie trifft oder bei einem Gastmahl oder im Theater neben sie zu sitzen kommt. (3)

Da sitzen sie dann gleich nachher, raufen sich die Haare und jammern über das, wozu sie sich in der Leidenschaft haben hinreißen lassen, und manchmal nehmen sie sich selbst das Leben.[60] (4)

Geflügelte Worte und Sprüche aus unbestimmbaren Abhandlungen

Durch Einsicht kann man sich alle Güter erwerben und Besonnenheit wiegt die Sammlung eines Heeres auf.[61] (5)

Die Einsicht steht so hoch über den sonstigen Tugenden wie das Gesicht über den andern Sinnen. (6)

Wer am meisten nach Behaglichkeit trachtet, lebt am meisten in Angst. (7)

Ein großes Übel ist die Unfähigkeit, Übel zu ertragen. (8)

[Man sagt]

Das Alter ist ein Hafen für alle Leiden; denn dorthin flüchten sich alle." [Aber:] Man soll das Alter nicht schelten, das wir doch alle zu erreichen wünschen. (9)

Schönheit ist ein äußerliches Gut. (10)

Die Herrschaft der Schönheit kann durch ein Haar gestürzt werden. (11)

Ehre ist die Mutter der Tüchtigkeit.[62] (12)

Tapferkeit steht jungen Männern an, Einsicht ist der Schmuck des Alters. (13)

Einbildung ist ein Hindernis des Fortschritts.[63] (14)

[Man sagt]

Reichtum ist der Nerv der Dinge." [Aber:] Es ist lächerlich, nach Reichtum zu trachten, den das Glück verleiht, der Geiz hütet und rechter Sinn beseitigt. (15)

Das Glück hat den Reichen das Geld nicht geschenkt, sondern geliehen. (16)

Wie schlechte Beutel, auch wenn sie selbst nichts wert sind, doch so viel wert sind, als sie Geld enthalten, so gewinnen auch minderwertige reiche Leute ihren Wert nur durch ihren Besitz. (17)

Die Geizigen sorgen für ihr Vermögen wie für ihr Eigentum, benützen es aber so wenig, wie wenn es fremder Besitz wäre. (18)

(Über einen reichen Geizhals)

Bei diesem Mann hat nicht er das Vermögen, sondern das Vermögen ihn.[64] (19)

Aristippos sagte zu seinem Sklaven, der Geld auf der Straße trug und unter der Last seufzte: „Wirf weg, was zu viel ist, und trage, soviel als du kannst."[65] (20)

Wie die Freier, die sich der Penelope nicht nähern konnten, sich mit den Mägden einließen, so geben sich diejenigen, die die Philosophie nicht erfassen können, mit andern wertlosen Bildungsmitteln ab.[66] (21)

Die Gelehrten, die Untersuchungen über die Irrfahrt des Odysseus anstellen, machen sich ihre eigene nicht klar und merken nicht, daß sie mit eben dieser Tätigkeit selbst in die Irre gehen, indem sie ihre Mühe auf Unnützes verwenden.[67] (22)

Die Astronomen machen sich lächerlich, welche die Fische am Strand zu ihren Füßen nicht sehen und behaupten, sie kennen diejenigen am Himmel.[68] (23)

Der Weg zum Hades muß leicht zu finden sein, geht man ihn doch mit geschlossenen Augen.[69] (24)

Es ist widersinnig, die Toten zu verbrennen, wie wenn sie bewußtlos wären, und sie doch anzurufen, wie wenn sie Bewußtsein hätten. (25)

Es wäre eine größere Strafe für die Verstorbenen, wenn sie in dichten, als in durchbohrten Gefäßen Wasser tragen müßten.[70] (26)

Wie sollte es berechtigt sein, daß die Menschen den Zeus um gute Nachkommenschaft bitten, hatte er doch nicht einmal die Macht, sich selbst solche zu verschaffen![71] (27)

Wenn Gott erst die Nachkommen der bösen Menschen bestraft, so ist das noch lächerlicher, als wenn ein Arzt wegen der Krankheit des Vaters oder Großvaters dem Sohn oder Enkel Arzenei geben würde. (28)

Die Natur ist den Menschen eine Stiefmutter, eine Mutter aber den unvernünftigen Tieren.[71a] (29)

TELES

Über Schein und Sein

Man sagt, es sei besser, rechtlich zu scheinen als es zu sein; dann ist es wohl auch besser, gut zu scheinen als es zu sein? — Allerdings. — Spielen also gute Schauspieler gut, weil sie gut zu sein scheinen oder weil sie es sind? — Weil sie es sind. — Oder Musiker auf der Kithara, weil sie gute Spieler zu sein scheinen oder weil sie es sind? — Weil sie es sind. — Und handeln sie in allem übrigen deswegen gut, weil sie gut zu sein scheinen oder weil sie es sind? — Weil sie es sind. — Die Eigenschaft, vermöge deren sie gut leben, ist aber doch wohl besser

als eine, vermöge deren sie es nicht tun; somit ergibt sich, daß gut sein besser ist als gut scheinen [und also auch rechtlich sein besser als rechtlich scheinen]. Denn gut ist nur, wer rechtlich ist, nicht, wer es bloß zu sein scheint. Und wie ist es nun mit allem andern Guten, was die Menschen zu haben scheinen? Möchtest du lieber in seinem Besitz sein oder zu sein scheinen, es lieber haben oder zu haben scheinen? Möchtest du also z. B. lieber sehen oder zu sehen scheinen, lieber gesund und kräftig sein oder scheinen, Vermögen und Freunde haben oder zu haben scheinen? Und wie steht es mit den geistigen Eigenschaften? Möchtest du lieber verständig sein oder es scheinen? Ohne Kummer sein oder scheinen? Mutig, furchtlos, tapfer lieber sein oder scheinen? Wenn es sich aber um die Rechtlichkeit handelt, dann möchtest du nicht mehr lieber rechtlich sein als es scheinen? — Aber ich möchte doch lieber tapfer scheinen als es sein. — Ist nicht der Tapfere auch ohne Furcht und Kummer, nicht aber, wer es nur zu sein scheint? Warum also möchtest du nur tapfer zu sein scheinen? — Man wird mich dann ehren. — Ja, man wird dich dann in die erste Reihe stellen, wird dich zum Zweikampf auffordern, wird machen, daß das Los dich trifft, und, wenn es dich getroffen hat, wird man sich darüber freuen wie bei Ajas. In was für eine Lage wirst du aber dann kommen, feig wie du bist und doch der Gefahr ausgesetzt? Und wenn du als scheinbar tapferer Mann in Gefangenschaft gerätst, so wird man dir schwere Hand- und Fußdich einschließen. Und wenn man dich foltert, wird man Fesseln anlegen; niemand wird dir trauen, sondern man wird dir keinen Glauben schenken, auch wenn du die Wahrheit sagst, und du wirst offenbar verspottet werden, weil du den

Ausdauernden spielst, und man wird dich schinden und ausspannen und rösten lassen. Sieh also zu, was dir dafür wird, wenn du dir nur den Anschein gibst, tapfer und ausdauernd zu sein; denn jenes schiebst du in den Vordergrund, dieses aber verbirgst du dir, wie es die Redner machen.[62] (1)

Über Selbständigkeit

Wie der gute Schauspieler jede Rolle schön spielen soll, die der Dichter ihm zuweist, so auch der gute Mensch diejenige, die ihm das Schicksal zuweist. Denn auch dieses, *sagt Bion,* weist uns wie ein Dichter bald eine Haupt-, bald eine Nebenrolle zu, bald die eines Königs, bald die eines Bettlers. Hast du nun eine Nebenrolle, so wolle keine Hauptrolle spielen: sonst gerätst du in einen Widerspruch. Du kannst gut befehlen, ich gehorchen, sagt er; du bist der Erzieher vieler, ich dieses einzigen Jünglings hier; du bist vermöglich und teilst freigebig aus, ich nehme herzhaft von dir, ohne unterwürfig zu sein, unedel zu handeln oder mit meinem Schicksal zu hadern. Du verstehst deinen reichen Besitz zu gebrauchen, ich meinen geringen. Denn, sagt er, es steht ja nicht so, daß nur großer Reichtum uns ernähren und man nur diesen mit Nutzen gebrauchen, dagegen einen kleinen und einfachen Besitz nicht auch besonnen und frei vom Wahne benützen könnte. Deshalb, *sagt Bion,* wenn die Dinge auch reden und sicht rechtfertigen könnten, wie wir, würden sie dann nicht, sagt er, wie ein in einen Tempel geflüchteter Sklave zu seiner Rechtfertigung mit seinem Herrn sprechen: „Warum streitest du mit mir? Habe ich dir vielleicht etwas gestohlen? Tue ich nicht alles, was du mir befiehlst? Bringe ich dir dir nicht den ordnungsmäßigen Ertrag ein?“ Und die Ar-

mut könnte zu dem, der ihr Vorwürfe macht, sagen: „Warum streitest du mit mir? Entziehe ich dir vielleicht irgend etwas Gutes? Etwa die Besonnenheit oder die Rechtlichkeit oder die Tapferkeit? Oder leidest du vielleicht Mangel am Notwendigen? Sind denn nicht alle Wege voll von Kräutern und alle Quellen voll Wasser? Sind die Lagerstätten, die ich dir gewähre, nicht so weit und groß als die Erde und biete ich dir nicht Blätter als Kissen? Kann man etwa in meiner Gesellschaft nicht fröhlich sein? Siehst du nicht, wie alte Weiblein vergnügt vor sich hinsummen, wenn sie ihr Gerstenbrot verzehren? Biete ich dir im Hunger nicht eine wohlfeile und einfache Würze des Mahles? Denn schmeckt das Essen nicht dem Hungernden am besten und braucht nicht dieser am wenigsten eine Würze? Schmeckt ein Trunk nicht am besten dem Durstigen und wartet dieser nicht am wenigsten auf ein Getränke, das nicht zur Stelle ist? Oder hungert man nach Kuchen und dürstet nach Chierwein? Trachten die Menschen nach diesen Dingen nicht einfach aus Üppigkeit? Oder biete ich dir nicht kostenlose Unterkunft im Winter in den Bädern und im Sommer in den Tempeln? Wo kannst du denn eine Sommerwohnung aufweisen, *sagt Diogenes*, wie ich sie hier am Parthenon habe, der so luftig und schön ist? Wenn so die Armut spräche, was würdest du ihr erwidern? Ich würde, glaub' ich, verstummen. Aber wir suchen eher in allem andern die Schuld als in unserem eigenen Starrsinn und der Verkehrtheit unseres Herzens: im Alter, in der Armut, im Nebenmenschen, im Tag, in der Stunde, in der Örtlichkeit. Deshalb *sagt Diogenes*, er habe die Stimme des Lasters vernommen, das sich selbst den Vorwurf machte:

Niemand anders ist daran schuld, ich bin es nur selber. Aber verblendet, wie sie sind, schreiben viele die Schuld nicht sich selbst, sondern den Verhältnissen zu. *Bion* jedoch *sagt:* gerade wie bei den Tieren entsprechend dem Griff der Biß erfolgt und man gebissen wird, wenn man eine Schlange in der Mitte faßt, dagegen, wenn am Halse, unverletzt bleibt: geradeso, sagt er, entspringt auch aus den Verhältnissen, je nachdem man sie angreift, Leid. Greifst du sie so an wie *Sokrates*, so wirst du kein Leid empfinden; wenn aber anders, so wirst du Kummer haben: nicht infolge der Verhältnisse, sondern infolge deines eigenen Charakters und deiner falschen Anschauung. Deshalb soll man nicht versuchen, die Verhältnisse zu ändern, sondern sich selbst auf jede Lage gefaßt machen, wie es die Seefahrer tun: diese suchen nicht die Winde und das Meer zu verändern, sondern sie machen sich gefaßt und geschickt, sich nach jenen zu richten. Ist heiteres Wetter und ruhige See, so fahren sie mit den Rudern; geht der Wind in der Richtung des Schiffes, so ziehen sie die Segel auf; weht er ihnen entgegen, so ziehen sie sie ein oder stellen sie anders. So richte auch du dich nach der jeweiligen Lage. Bist du alt, so spiele nicht den Jungen! Bist du schwächlich, so spiele nicht den Starken, sondern mache es wie *Diogenes*: als einmal diesen, der sich gerade in einem Schwächezustand befand, jemand stoßen und hinwerfen wollte, ließ er sich nicht umwerfen, sondern zeigte auf eine Säule mit den Worten: „Mit dieser nimm es auf und stoße sie um.“ Oder du bist unvermöglich; so meine nicht, du müßtest leben wie ein vermöglicher Mann, sondern wie du dich nach dem Luftzug richtest (bei gutem Wetter die Segel aufgespannt, bei schlechtem eingezogen),

so tu' es auch nach den Mitteln: hast du Geld, so spanne die Segel auf; wo nicht, so ziehe sie ein! Aber freilich kann uns das, was wir haben, nicht genügen, solange wir noch der Üppigkeit Raum geben und Arbeit für eine [Schande] halten und den Tod für das größte Übel. Wenn man es dagegen so weit bringt, daß man die Lust verachtet, gegen Anstrengungen keinen Widerwillen hat, gegen Ehre und Unehre gleichgültig wird und den Tod nicht fürchtet, dann kann man tun, was man will, ohne daß einen ein Leid trifft. Deshalb sehe ich, wie gesagt, nicht ein, wie in den Verhältnissen selbst etwas Widerwärtiges liegen soll: im Alter, in der Armut oder in der Heimatlosigkeit. *Xenophon* sagt ganz hübsch: „Wenn ich dir zeige, daß von zwei Brüdern, die ein Vermögen zu gleichen Teilen erhielten, der eine vollständig mittellos, der andere dagegen in guten Verhältnissen ist, springt es dann nicht in die Augen, daß nicht das Geld, sondern etwas anderes daran schuld ist?" Ebenso, wenn ich dir zwei alte Männer zeige, zwei Arme, zwei Verbannte, den einen im besten Wohlsein und ohne alle Aufregung, den andern völlig außer sich, ist es dann nicht klar, daß nicht das Alter, nicht die Armut, nicht die Verbannung daran schuld ist, sondern etwas anderes? Und wie machte es *Diogenes* mit jenem Manne, der sagte, Athen sei eine teure Stadt? Er ging mit ihm in einen Salbenladen und fragte, was ein Fläschchen kyprisches Öl koste. — „Eine Mine," sagte der Kaufmann. — „Ja, die Stadt ist teuer," rief er. — Dann ging er mit ihm in ein Gasthaus und fragte, was eine Metzelsuppe koste. — „Drei Drachmen." — „Ja, die Stadt ist teuer," rief er. — Dann erkundigte er sich nach feiner Wolle und dem Preis eines Schafes. — „Eine Mine." — „Ja, die Stadt ist teuer,"

rief er wieder. — „Nun aber hierher!“ sagte er und führte ihn zu den Bohnen. „Wieviel kostet der Scheffel?“ — „Zwei Pfennige,“ hieß es. — „Wahrhaftig, eine billige Stadt!“ rief Diogenes. — Dann ging es zu den Feigen: „Vier Pfennige!“ — „Und die Myrtenbeeren?“ — „Vier Pfennige.“ — „Eine billige Stadt.“ — Auf diese Weise also ist nicht die Stadt billig oder teuer, sondern, wenn man so lebt, ist sie teuer, wenn so, billig. Ebenso ist es auch mit den andern Verhältnissen: behandelt man sie so, so werden sie einfach und leicht erscheinen; wenn aber so, schwierig. — Dennoch scheint mir die Armut Mühsale und Schwierigkeiten in sich zu bergen, und mehr Anerkennung verdient, wer in Armut das Alter gelassen erträgt, als wer es in Reichtum tut. — Welches sind denn die Mühsale und Schwierigkeiten, die die Armut in sich birgt? Waren nicht *Krates* und *Diogenes* arme Leute? Und ist es ihnen nicht leicht geworden, ihr Leben zu führen, frei vom Wahn, als Bettler und fähig, wohlfeil und einfach zu leben? Du bist in Mangel und Schulden geraten. Dann sammle dir Bohnen und dergleichen, *sagt Krates*, und wenn du das tust, wirst du mit Leichtigkeit über die Armut triumphieren. Oder warum soll denn mehr Anerkennung verdienen, wer in Armut das Alter gelassen erträgt, als wer es in Reichtum tut? Es ist nicht einmal so leicht zu erkennen, was denn eigentlich Armut und was Reichtum ist. Auch im Besitz von Reichtum sind viele alte Leute mürrisch, und ebenso sind viele Arme unanständig und jammerselig. Es ist also weder für den einen leicht, sich im Reichtum vom Geist der Schwere frei zu halten, noch für den andern, sich in der Armut anständig zu betragen, sondern beide haben dieselbe Aufgabe, und wer mit viel Geld in rechter Art

umzugehen weiß, der weiß es auch mit dem Gegenteil. Und die Armen, denen es ausreicht, die sollen weiterleben; wo nicht, so gilt es leichten Herzens vom Leben zu scheiden, wie von einem Fest. Wie wir aus einem Hause ausziehen, *sagt Bion,* wenn der Vermieter, der den Mietzins nicht erhält, uns die Türe wegnimmt, unser Geschirr wegnimmt, die Wasserleitung abstellt, so, sagt er, ziehe ich auch aus meinem Leibe aus, wenn die Natur, die mir ihn zur Miete gegeben hat, mir das Augenlicht nimmt oder das Gehör oder die Bewegung der Arme und Beine; ich bleibe dann nicht mehr, sondern wie ich von einem Gastmahl weggehe, ohne Groll, so auch aus dem Leben, wenn die Stunde kommt, wo es heißt: „Geh an Bord des Schiffes!" Wie ein tüchtiger Schauspieler gut den Anfang, gut die Mitte und gut das Ende des Stückes spielt, so gestaltet auch ein tüchtiger Mensch gut den Anfang, gut die Mitte und gut das Ende seines Lebens. Und wie ich einen Mantel, wenn er schäbig geworden ist, ablege und nicht [mehr weiter trage], so schleppe ich [auch das Leben, wenn es nicht mehr lebenswert ist, nicht] weiter und hänge nicht daran, sondern wenn ich nicht mehr glücklich sein kann, so gehe ich. So machte es auch Sokrates . . .[73] (2)

Armut und Reichtum

Der Erwerb von Reichtum scheint mir von Mangel und Dürftigkeit zu befreien. — Wieso? Siehst du nicht, daß manche Reiche, so viel sie auch offenbar besitzen, dies dennoch aus schmutzigem Geiz nicht benützen? Sondern wie Priamos nicht auf einem Sessel sitzen wollte, „obwohl viele im Zimmer waren," sondern sich auf den Boden setzte und „sich im Schmutze wälzte", so genießen manche Leute,

obwohl sie viel besitzen, es infolge ihres Geizes nicht und rühren es nicht an, sondern die Mäuse und die Ameisen verzehren mehr als sie. So zieht auch Laertes aufs Land mit einer alten Frau und müht sich ab und mergelt sich aus, während die Freier sein Gut verzehren. Ein weiteres Beispiel ist Tantalos, der, wie der Dichter sagt, in einem See steht, Früchte über seinem Haupt; aber „so oft der Greis sich ausstreckte", um zu trinken oder nach den Früchten zu greifen, wurde der See trocken, die Früchte aber „schnellte der Wind empor zu den schattigen Wolken". Ebenso verschleudert der Geiz und der Pessimismus mancher Menschen Wein, Brot und Obst, zwar nicht nach den schattigen Wolken, aber teils auf den Markt, teils in den Kaufladen und, obwohl sie voll Gier sind, kommen sie nicht zum Genuß. Wird ein solcher zu einem andern eingeladen, so läßt er es sich unmäßig schmecken, er selbst aber läßt von seinem Besitz niemand etwas zugute kommen, sondern verschmachtet in seiner Gier. Würde ihm jemand sein Vermögen entziehen, so würde er diesen als seinen Feind betrachten; entzieht er es aber sich selbst, so erscheint er sich nicht als sein Feind. Nicht übel scheinen mir denn *die Alten* daraus zu folgern: was den Menschen nicht von Unersättlichkeit, Geiz und Überhebung befreit, das befreit ihn auch nicht von Dürftigkeit und Mangel. Keines dieser Dinge aber befreit von Unersättlichkeit, Geiz und Überhebung; denn keines verändert den Charakter des Besonnenen, wenn er aus Reichtum in Armut gerät. Eher kann man noch, wie mir scheint, behaupten, daß der Gelderwerb die Hautfarbe, die Größe oder den Blick verändere als den Charakter. Solange aber ein Mensch unersättlich, geizig, eingebildet und furchtsam ist,

so lange wird er in Dürftigkeit und Mangel leben. — Und inwiefern leiden diese Menschen Mangel an dem, was sie doch haben? — Wie die Wechsler an Geld, *sagt Bion,* obwohl sie solches haben. Denn, was sie haben, gehört nicht ihnen; und ebenso auch diesen nicht das, was *sie* haben. Wenn man dir nun auch dies für den Augenblick gäbe, so ist es doch ganz gleich, ob du es so oder gar nicht hast, wenn du nicht imstande bist, Gebrauch davon zu machen. Oder was ist's für ein Unterschied, ob man etwas nicht oder so hat, wie die Sage von den Phorkiden erzählt, daß sie das Auge auf der Rückseite hatten und deshalb in Spalten, Gruben und Schlamm fielen, weil sie nicht vorwärtssehen konnten, bis Perseus ihnen auch dieses Auge raubte? Oder was ist's für ein Unterschied, ob man Nahrung hat oder eine solche, die man nicht genießen kann: [wie wenn man z. B. einem Syrer] Fische und Tauben [vorsetzte] oder einem Ägypter einen Hund oder einem Griechen einen Menschenschädel? Denn die Betreffenden werden gleichermaßen die Nahrung entbehren, ob sie dies haben oder nicht. Was für einen Nutzen bringt nun ein solcher Besitz? Denn man hat ja dann wohl Geld, aber man gebraucht es nicht aus elendem, schmutzigem Geiz. Das haben *die Alten* nicht übel ausgedrückt mit dem Worte: die einen Menschen hätten Mittel, die andern nur Besitz. Denn die einen benützen ihr Vermögen als Mittel, die andern besitzen es bloß und lassen es weder sich selbst zugute kommen noch andere daran teilnehmen. Und wie man ein Vermögen nicht angreifen darf, das ein König oder Machthaber versiegelt hat, so hat bei manchen Menschen ihr Geiz und ihr Pessimismus ihr Vermögen versiegelt und verhindert sie, es anzugreifen: so leiden sie

Mangel und leben in Dürftigkeit, indem sie nach viel Geld trachten, aber nicht imstande sind, es zu benützen. Deshalb *sagte* auch *Sokrates* zu einem Manne, der ihn fragte: „Was wird mir dafür, wenn ich Philosoph werde?“ „Du wirst imstande sein, deinen Beutel leicht aufzumachen und, was du mit der Hand herausholst, flugs herzugeben, ohne es, wie jetzt, zögernd und zitternd hin und her zu wenden gleich Leuten, die die Handgicht haben. Aber auch wenn er voll ist, wirst du ihn mit Ruhe (?) betrachten und, wenn du ihn leer siehst, so wird es dir nicht wehtun. Wenn du es vorziehst, das Geld zu benützen, wirst du es leicht können, und wenn du keines hast, wirst du es nicht vermissen, sondern du wirst dir im Leben an dem genügen lassen, was du hast, nach dem, was nicht da ist, nicht trachten und dich mit den Verhältnissen zufrieden geben.“ Und wer sich selbst oder einen andern von Dürftigkeit und Mangel befreien will, der soll nicht für sich oder ihn nach Geld trachten. Denn das wäre ähnlich, *sagt Bion,* wie wenn man, um einen Wassersüchtigen vom Durst zu befreien, ihn nicht ärztlich behandeln, sondern ihm Brunnen und Bäche verschaffen würde. Dieser würde dann eher trinken bis zum Bersten, als daß er vom Durst befreit würde; jener aber wird nie genug bekommen, solange er unersättlich, ehrsüchtig und abergläubisch ist. Wenn du daher deinen Sohn von Dürftigkeit und Mangel befreien willst, so schicke ihn nicht zu Ptolemaios, um Geld zu verdienen — sonst wird er noch die Überhebung mit zurückbringen, und du wirst nichts erreichen —, sondern zu *Krates:* denn dieser kann aus unersättlichen und üppigen edle und einfache Menschen machen. Und jener *Metrokles sagt,* solange er die Schule des *Theophrastos* und

Xenokrates besucht habe, da habe er, wie natürlich, so viel ihm auch von Hause geschickt worden sei, dennoch fürchten müssen, Hungers zu sterben, nie habe er gereicht und immer kein Geld gehabt; seit er aber später zu Krates übergetreten sei, könnte er, ohne daß man ihm etwas sende, auch noch einen andern dazu verhalten. Denn damals sah er sich genötigt, Schuhe, und zwar ungenagelte, und eine elegante Kleidung zu tragen, ein Gefolge von Dienern zu halten, eine große Wohnung zu nehmen, zu den gemeinsamen Mahlzeiten Weißbrot, ausgesuchte Fleischspeisen, feinen Wein aufzutischen und die auf ihn kommenden Einladungen zu halten, wobei es hoch herging: denn nur eine solche Lebenshaltung galt bei ihnen als anständig. Nachdem er aber zu *Krates* übergegangen war, brauchte er nichts mehr derart: er wurde in seinem Charakter anspruchsloser und begnügte sich nun mit einem Mantel, mit Gerstenbrot und Gemüse und vermißte weder die frühere Lebensweise, noch war er mit der gegenwärtigen unzufrieden. Wir sehen uns gegen die Kälte nach einem dickeren Mantel um, er aber legte den seinigen zusammen und ging so gewissermaßen in zwei Mänteln umher. Wenn er das Bedürfnis hatte, sich zu salben, ging er ins Bad und salbte sich mit schon gebrauchtem Öl. Manchmal ging er zu dem Schmelzofen bei den Schmiedewerkstätten und briet sich Heringe, goß ein wenig Öl daran, setzte sich hin und aß sie zum Frühstück. Sommers schlief er in den Tempeln und Winters in den Bädern. So litt er keinen Mangel wie früher und es fehlte ihm an nichts, sondern er begnügte sich mit dem, was vorhanden war, und wünschte keine Diener mehr zu haben. Es wäre ja auch, wie *Diogenes sagt,* sonderbar, wenn zwar Manes

ohne Diogenes leben, nicht aber Diogenes ohne Manes guten Mutes sein könnte. Wenn man dagegen jemand hochmütig, üppig, abergläubisch, ehrsüchtig und unersättlich macht, so hilft es nichts, wenn man ihm auch noch so viel Geld gibt. Denn nicht übel sagt *Philemon:*

Der Reichtum kann, nicht der Charakter, wechseln.

Bleibt aber dieser sich gleich, so wird man nicht genügsam und zufrieden, sondern strebt und trachtet nach so vielen und kostspieligen Dingen, daß man infolge solcher Ansprüche nie reichen und nie genug Mittel haben wird: Unersättlichen Sinnes sind stets ja die schlechten Naturen. Als Knabe wünscht man sich, Jüngling zu werden, als Jüngling dann die Chlamys abzulegen, und wenn man Mann geworden ist, eilt man dem Alter zu. Nun, *sagt er,* ist das Leben nicht mehr lebenswert: Feldzüge, Leiturgien, politische Geschäfte lassen einem keine Ruhe. Man ist alt geworden, und so wünscht man sich die Jugend zurück:

Stets lieb' ich die Jugend; das Alter dagegen
Drückt mehr als der Ätna;

und so preist man wieder das Leben des Kindes glücklich. Oder es ist jemand Sklave: so wünscht er frei zu werden; und wenn ich das erreiche, sagt er, so habe ich alles. Er ist frei geworden: sofort wünscht er sich einen Sklaven zu kaufen. Denn, sagt er, *eine* Schwalbe macht noch keinen Frühling; dann ein Haus, dann auch ein Landgut; dann wünscht er das Bürgerrecht von Athen zu erlangen, dann Beamter zu werden, dann König, dann, wie Alexander, unsterblich; würde ihm auch dies zuteil, dann, glaube ich, wünschte er Zeus zu werden. Wie sollte nun ein solcher Mensch seine Bedürfnisse befriedigen können oder welches Vermögens Besitz könnte ihn von solchen Be-

gierden frei machen? Selbst die Könige, die über viel Land herrschen und reiche Einkünfte haben, leiden nichtsdestoweniger Mangel, so daß sie Gräber und Heiligtümer berauben und ungerechterweise Verbannungsstrafen verhängen. Denn gleich bei ihrer Thronbesteigung haben sie sich viele neue Bedürfnisse ersonnen und sie können sich nun weder entschließen die Herrschaft niederzulegen, noch persönlich einfacher zu leben. So sehen sie sich zu vielem wider ihren Willen gezwungen. Wem es aber gelingt, sich über dies alles zu erheben, der ist in hohem Grade furcht- und bedürfnislos. Denn nicht übel *sagt Krates:*

Du weißt nicht, welche Kraft der Ranzen hat,
Ein Scheffel Bohnen und Sorglosigkeit.

Es ist in der Tat eine große und bemerkenswerte Wirkung des Ranzens und der Bohnen, des Gemüses und Wassers, daß man für nichts zu sorgen braucht und frei ist von Kriecherei und Schmeichelei.[74] (3)

Armut hindert am Philosophieren, der Reichtum ist dazu förderlich. — Das stimmt nicht. Denn wie viele Leute, meinst du, finden wegen Wohlhabenheit und wie viele wegen Armut nicht die Ruhe dazu? Oder siehst du nicht, daß es meistens die Ärmsten sind, die philosophieren, die Reichen aber gerade wegen ihres Reichtums sich in der größten Unruhe befinden? Treffend sagt auch *Theognis:*

Übersättigung macht mehr Menschen als Hunger zunichte.

Oder wo kannst du mir Leute zeigen, die durch Mangel am Philosophieren verhindert worden wären, wie es viele durch Reichtum werden? Siehst du nicht, daß der Mangel zur Abhärtung zwingt, der Reichtum aber das Gegenteil bewirkt? Wenn, meine ich, es einem Menschen leicht gelingt, seine Begierden zu befriedigen, so ist er

nicht mehr geneigt, sich abzumühen und nach etwas zu streben, sondern da er im Reichtum einen Mitarbeiter an seiner eigenen Minderwertigkeit hat, kann er auf keine Lust mehr verzichten. Und siehst du weiter nicht, daß die Reichen, weil sie mehr Geschäfte haben, keine Muße haben, der Arme dagegen, der nichts zu tun hat, zum Philosophieren kommt? *Krates* hat, wie *Zenon* erzählt, (in einer Schusterwerkstatt sitzend) die Mahnschrift des *Aristoteles* zur Philosophie gelesen, die dieser an Themison, den König von Kypros, richtete und worin er ausführte, bei niemand treffen die Voraussetzungen für die Philosophie besser zu als bei ihm: denn er sei sehr reich, so daß er etwas dafür aufwenden könne, und genieße noch dazu großes Ansehen. Während er sie las, habe der Schuster beim Nähen aufgemerkt, und Krates habe zu ihm gesagt: „Philiskos, ich glaube, ich schreibe eine Mahnschrift an dich; denn bei dir treffen, wie ich sehe, die Voraussetzungen für die Philosophie viel mehr zu als bei dem Mann, an den sich Aristoteles mit seiner Schrift wandte." Und siehst du nicht, daß die nächsten besten Sklaven nicht nur sich selbst ernähren, sondern auch ihren Herren noch einen Lohn bezahlen, während mancher freie Mann nicht imstande ist, sich selbst zu ernähren? Auch von solchen Sorgen scheint mir der Unvermögliche befreit zu sein und daher viel mehr Muße zu haben, weil er nichts besitzt. So hat er z. B. auch in dem gegenwärtigen Kriege für niemand zu sorgen als für sich selbst, der Reiche dagegen auch für andere. Treffend läßt daher *Sophokles* den Oidipus sagen:

> Das, was euch schmerzt, bezieht sich nur auf Einen,
> Ich klage um die Stadt, um dich und mich.

Aber obwohl die Leute sehen, daß es so ist, halten sie sich doch für unglücklich, wenn sie arm sind. Man sagt aber auch, die Reichen genießen in den Städten mehr Achtung als die Armen. Wer so denkt, scheint nie gehört zu haben, daß Aristeides, der doch der ärmste unter allen Athenern war, dennoch am meisten Ansehen genoß, und daß man, als Athen die Abgaben für die Städte bestimmen wollte, den Aristeides dazu aufstellte, in der Überzeugung, niemand werde gerechtere Bestimmungen treffen; ferner, daß Kallias, der reichste Mann Athens, viel mehr sich den Anschein zu geben bemühte, er sei ein Freund des Aristeides als dieser des Kallias, und daß dem Aristeides viel mehr der Reichtum des Kallias als dem Kallias die Armut des Aristeides peinlich war. Oder hat jemand mehr Ansehen genossen und wurde größerer Ehren gewürdigt als Lysandros von Sparta? Dieser aber konnte seinen Töchtern kein Heiratsgut mitgeben. Auch sonst könnte man noch beliebig viele Beispiele von Männern anführen, die trotz ihrer Armut größeres Ansehen genossen als die Reichen. Und so scheint mir auch *Euripides* nicht unrichtig zum Lobe des Eteokles zu sagen, daß er als junger Mann zwar unvermöglich war, aber doch „gar hoch geehrt sich sah in Argos Stadt“.[75] (4)

Über die Verbannung

Gegenüber der Meinung, die Verbannung beeinträchtige die Überlegungsfähigkeit der Menschen, ist es vielleicht richtig, zum Vergleich den Betrieb der Künste heranzuziehen: wie man in der Fremde auch kein schlechterer Flötenkünstler oder Schauspieler ist, so kann man dort

auch nicht weniger gut einen Entschluß fassen. Wenn aber jemand unter einem andern Gesichtspunkt die Verbannung für schädlich erklärt, so braucht man ihm gegenüber nur das *Wort Stilpons* ins Feld zu führen, an das ich schon früher erinnerte: Was meinst du, sagt er, welche und was für Güter entzieht uns die Verbannung? Geistige oder leibliche oder äußerliche? Nimmt uns die Verbannung die Fähigkeit, richtig zu denken, recht und gut zu handeln? — Nein. — Beraubt sie uns etwa der Tapferkeit, der Rechtlichkeit oder sonst einer Tugend? — Auch das nicht. — Und doch wohl auch keines leiblichen Gutes? Oder kann man in der Fremde nicht ebensogut gesund und kräftig sein, scharf sehen und scharf hören, ja manchmal noch mehr als wenn man zu Hause bleibt? — Allerdings. — Aber beraubt uns die Verbannung vielleicht eines äußerlichen Gutes? Hat man es nicht vielmehr erlebt, daß bei vielen Leuten ihre Verhältnisse infolge des Eintritts derartiger Umstände glänzender geworden sind, nachdem sie in die Verbannung haben gehen müssen? Ist nicht Phoinix, von Amyntor aus Dolopien vertrieben, nach Thessalien in die Verbannung gegangen?

Und ich kam nun zu Peleus:
Dieser machte mich reich und gab mir Leute in Menge.

Und der berühmte Themistokles sagte: „Kind, wir würden zugrunde gehen, wenn wir nicht schon zugrunde gegangen wären.“ Derartige Beispiele gibt es ja in Menge. Welcher Art sind nun die Güter, deren uns die Verbannung beraubt, oder was für ein Übel verursacht sie? Ich vermag es nicht zu sehen. Nein, wir selbst sind es, die wir uns vielfach vergraben, sei es nun in der Verbannung oder zu Hause. — Man darf nicht regieren, heißt es, man genießt kein Ver-

trauen, man darf nicht frei reden. — Aber es gibt Verbannte, die Gouverneure von Städten in königlichen Diensten sind, denen ganze Völker anvertraut werden und die große Geschenke und Abgaben erhalten. War nicht jener Lucinus, ein italischer Verbannter, bei uns Gouverneur und genoß das Vertrauen des Antigonos, und wir, die wir zu Hause blieben, mußten die Befehle des Lucinus ausführen? Hippomedon aus Lakedaimon, den Ptolemaios zum Statthalter von Thrakien machte, Chremonides und Glaukon von Athen, sind sie nicht Beisitzer und Räte? Um dir nicht alte Geschichten anzuführen, sondern Beispiele aus der Gegenwart. Und wurde er nicht zuletzt an der Spitze einer so gewaltigen Flotte ausgesandt und ihm eine so große Summe Geldes anvertraut nebst der Befugnis, es nach Belieben zu verwenden? — Aber die Verbannten regieren eben nicht in ihrer Heimat. — Das tun aber auch die Frauen nicht, die zu Hause bleiben, noch die Kinder, noch diese Jünglinge hier, noch die Alten, die die Mannesjahre hinter sich haben...

Wie ich von einem Schiff auf ein anderes umsteigen und auf diesem gleich gute Fahrt haben kann, so kann ich auch, wenn ich eine Stadt mit der andern vertausche, doch ebenso glücklich sein. Es ist also nicht für mich ein Unglück oder eine Schande, wenn ich nicht mit bösen Menschen zusammenwohne. Oder sollte das eine Schande für mich sein und nicht vielmehr für diejenigen, die mich, einen anständigen und rechtlichen Mann, verbannt haben? Das hat *Philemon* einmal hübsch zum Ausdruck gebracht. Als er nämlich eines Tags ein Stück hatte aufführen lassen und dann weggegangen war, sagten einige Leute, die ihm begegneten, scherzhaft zu ihm: „Was hast

du heute für einen guten Tag gehabt, Philemon!“ „Ihr meint das,“ erwiderte er, „die ihr nur heute mein Stück gesehen habt. Denn ich mache immer gute Stücke.“ — Nun denn, ist es nicht eine Schmach, sich von schlechteren Leuten verbannen lassen zu müssen? — Du möchtest also wohl lieber von Ehrenmännern verbannt werden? Oder liegt das nicht in deinem Vorwurf? Denn niemals verbannen gute Menschen jemand unbesonnen und ungerechterweise. Denn sonst wären sie ja ungerecht. — Ist es nun aber nicht eine Schande, hinter solchen Gesellen infolge öffentlicher oder geheimer Abstimmung zurücktreten zu müssen? — Nicht für dich, sondern für diejenigen, welche die öffentliche oder geheime Abstimmung vornehmen. Wenn sie z. B. einen ausgezeichneten Arzt entlassen und dafür einen Apotheker gewählt und diesem das öffentliche Amt übertragen hätten, wäre das nach deiner Meinung eine Schande für den Arzt oder für die Wähler? — Aber wie sollte wenigstens das kein Unglück sein, wenn man sein Vaterland schlecht und undankbar findet für alles, was man ihm an Arbeit geleistet hat? — Wie sollte das ein Unglück und nicht vielmehr, wenn ich so sagen darf, ein Glück sein, wenn man merkt, wie es wirklich ist, während man es vorher nicht wußte?... Du wärest ja wohl auch dankbar, wenn du in einem Sklaven einen Ausreißer und Dieb erkennen würdest, damit du dich nun vor ihm hüten könntest... — Aber trotzdem scheint es mir etwas Großes, da zu leben, wo man geboren und aufgewachsen ist. — Denkst du so auch über das Haus, in dem du geboren und aufgewachsen bist, auch wenn es morsch, durchlässig und baufällig ist? Und würdest du auch nicht von einem Schiffe, auf dem du geboren und von Kindheit an

gefahren wärest, auch wenn es nur ein Nachen wäre und du vom Rudern draufgehen solltest, auf einen sicheren und bequemen Zwanzigruderer umsteigen?...

Aber wie sollte es nicht eine Schande sein, wenn man sich nicht in der Heimat begraben lassen kann? — Wie sollte das eine Schande sein, was doch vielen der besten Männer widerfuhr, oder das eine Ehre, was auch den Schlechtesten zuteil wird? Man preist den *Sokrates,* weil er, die Athener tadelnd, sagt: „Die Feldherrn, deren sie sich rühmen, sind jenseits der Grenze bestattet, aber die Schandflecke der Demokratie auf dem Staatsfriedhof." Und dennoch sollte es eine Schande sein, in der Fremde bestattet zu werden, dagegen auf dem Staatsfriedhof eine Ehre? Was für ein Unterschied sollte sich denn auch dazwischen herausstellen, ob man in der Fremde oder in der Heimat bestattet wird? Es ist keine üble Antwort, die ein attischer Verbannter einem Manne gab, der ihn beschimpfte und zu ihm sagte: „Du wirst nicht einmal in der Heimat bestattet werden, sondern wie gottlose Athener in Megara." „Nein," entgegnete dieser, „sondern wie die frommen Megarenser in Megara." Denn was ist's denn für ein Unterschied? Ist nicht überall, wie *Aristippos sagt,* der Weg zum Hades ein und derselbe? Oder wenn du gar nicht begraben werden solltest, was kommt denn für dich darauf an? Der Streit um die Bestattung, *sagt Bion,* hat viele Tragödienstoffe geliefert. So gibt z. B. Polyneikes den Auftrag:

> Bestattet, Mutter denn und Schwester, mich
> Im Vaterland, und die erzürnte Stadt
> Beschwichtiget, daß so viel heim'sche Erde
> Mir werd' vergönnt, verlor ich auch die Heimat.

Wenn du aber kein Grab in der Heimat erhältst, sondern in der Fremde bestattet wirst, was macht das aus? Oder fährt nur von Theben Charons Nachen zum Hades? —

„Schön ist ein Grab im lieben Heimatlande." —

Wenn du aber nicht bestattet, sondern unbegraben hingeworfen würdest, was tut es dir? Oder was macht's für einen Unterschied, ob man von Feuer verbrannt oder von Hunden verzehrt wird, ob oben auf der Erde von Raben oder drunten im Grab von Würmern? —

„Drück' mir mit deiner Hand die Augen zu,
O Mutter!" —

Wenn sie dir sie aber nicht zudrückt und du mit offenem Aug' und Munde stirbst, warum ist das ein Unglück? Oder drückt denen, die auf dem Meer oder im Krieg umkommen, jemand die Augen zu? Mir wenigstens scheint das nichts als eine Spielerei von uns zu sein. [Bedenke auch, wie verschieden die Bestattungssitten der Völker sind:] Wir tragen Bedenken, [einen Leichnam] anzusehen und anzurühren, die [Ägypter] dagegen balsamieren ihn ein und bewahren ihn bei sich im Hause auf, ja sie verpfänden sogar die Leichname. Ein solcher Gegensatz besteht zwischen unserer und ihrer Sitte.[76] (5)

Über die Lebensverhältnisse

Das Schicksal ist eine Art Dichter und dichtet mancherlei Rollen: den Schiffbrüchigen, den Bettler, den Verbannten, den berühmten und unberühmten Mann. Der tüchtige Mann muß jede Rolle, die es ihm zuweist, gut spielen. Du bist schiffbrüchig geworden: so spiele den Schiffbrüchigen gut; du bist aus einem reichen ein armer Mann geworden: dann spiele den Armen gut.

Gleich auf Kleines gerüstet und gleich gerüstet auf Großes. Begnüge dich mit der Kleidung, Lebensweise und Bedienung, die dir gerade zur Verfügung steht, wie Laertes ... Man darf keinen Luxus treiben, wenn es die Umstände nicht erlauben, sondern wie der Seemann nach den Wind, so muß man sich nach den Verhältnissen richten: reichen sie aus, so benütze sie, wo nicht, so laß es bleiben. Und wie in einem Feldzug der eine, der ein Pferd besitzt, als Reiter dient, der andere, der noch eine Rüstung hat, als Schwerbewaffneter, der dritte, der nichts besitzt, als Leichtbewaffneter, und wie man da, wenn der Feind herandrängt und schießt, als Leichtbewaffneter sich auf die Schwerbewaffneten zurückzieht, so mache es auch im Leben: bedrängt dich da zuweilen Kampf, Mangel, Armut, dann ziehe dich zurück auf einmaliges Essen am Tage, auf Selbstbedienung, auf den Philosophenmantel und — im äußersten Fall — auf den Hades.[77] (6)

Die Lust ist kein Lebensziel

Wenn man das Glück des Lebens nach dem Überwiegen der Lust bestimmen dürfte, dann, *sagt Krates,* wäre überhaupt niemand glücklich. Sondern wenn man im ganzen Leben alle Altersstufen in Anschlag bringt, wird man viel mehr Leid finden. Fürs erste nämlich ist die halbe Lebenszeit gleichgültig: ich verschlafe sie. Dann ist das Leben gleich in der Kinderzeit voll von Widerwärtigkeiten: das Kind hat Hunger, aber die Amme legt es schlafen; es hat Durst, und sie badet es; es möchte schlafen, sie aber macht Lärm mit einer Klapper. Ist es der Amme entwachsen, so übernimmt es der Erzieher, der Turn-, Elementar-, Musik- und Zeichenlehrer. Es wird älter: dann kommt noch

der Rechen-, Mathematik- und Reitlehrer hinzu. Der Junge wird mit Tagesanbruch geweckt; er hat keine Ruhe. Nun wird er Ephebe: auch hier hat er wieder die Aufsicht zu fürchten: den Turn- und Fechtlehrer und den Vorstand des Gymnasiums. Von allen wird er gezüchtigt, überwacht, geplagt. Er hat auch das Ephebenalter hinter sich und wird 20 Jahre alt. Noch immer hat er sich vor dem Vorstand des Gymnasiums und dem Offizier zu fürchten und sich nach ihnen zu richten. Er muß irgendwo schlafen: sie sind dabei; Posten stehen und wachen: sie beobachten ihn; an Bord eines Schiffes gehen: sie gehen mit. Er wird ein Mann und steht auf der Höhe des Lebens: nun muß er zu Felde ziehen, sich im Auftrag des Staats als Gesandter verwenden lassen, Politik treiben, Feldherr werden, eine Choregie übernehmen, Spiele leiten. Er preist das Leben, das er als Kind hatte, glücklich. Die Blüte des Lebens geht vorüber und man wird alt. Nun muß man zum zweitenmal sich wie ein Kind behandeln lassen, sehnt sich nach der Jugend und es heißt:

> Stets lieb' ich die Jugend; das Alter dagegen
> Drückt mehr als der Ätna.

Ich sehe daher nicht, wie irgend jemand auf ein glückliches Leben sollte zurückblicken können, wenn man es nach dem Überwiegen der Lust bemessen dürfte.[78] (7)

Von der Gefühllosigkeit

Kann man vielleicht wie von Granatäpfeln ohne Kerne oder von Menschen ohne Nacken und Rückgrat, so auch von Menschen ohne Kummer und Furcht reden? — Sollen wir uns nun bei unserer Erörterung an diese Beispiele halten, wonach man, wie von Granatäpfeln ohne Kerne

oder von Menschen ohne Nacken und Rückgrat, so auch von Menschen ohne Fehler und ohne Neid reden kann? Und, nicht wahr, wie wir dort von einem Menschen ohne Rückgrat reden, nicht weil er kein Rückgrat hat, sondern nur ein solches, so nennen wir auch jemand unverständig oder gedankenlos, nicht weil er keinen Verstand und keine Gedanken, sondern weil er einen solchen Verstand und solche Gedanken hat? Wie wir also zugeben, daß der Mann ohne Rückgrat zwar ein Rückgrat habe, aber ein schwaches, so meinen wir auch, daß der Unverständige zwar Verstand habe, aber einen schwachen, und der Gedankenlose zwar Gedanken, aber wenige? Oder ist diese Überzeugung durchaus lächerlich? Und ist vielmehr wie der Fehlerlose ganz ohne Fehler, der Neidlose und von Mißgunst Freie ganz ohne Neid und Mißgunst, der Unverkünstelte und Unzufriedene ganz ohne Künstelei und Unzufriedenheit, so auch der Kummerlose und Furchtlose ganz ohne Furcht und Kummer? Denn nur so, wenn er ganz frei von Leidenschaft und Aufregung ist, wird er je glücklich sein können. Wie sollte dagegen jemand, der in Schmerz, Kummer oder Furcht befangen ist, am Leben Gefallen finden und wie sollte er ohne diese Voraussetzung glücklich sein können? Oder, wenn er dem Kummer zugänglich ist, wie dann nicht auch der Furcht, der Angst, dem Zorn und dem Mitleid? Denn in der Erwartung solcher Ereignisse, deren Eintreffen ihnen Kummer verursacht, kommen die Menschen in Furcht und Angst und mit denen, die unverschuldet in eine derartige Lage zu geraten scheinen, haben sie Mitleid, und gegen diejenigen, die ihnen vorsätzlich solches zufügen, richtet sich ihr Zorn, ihre Entrüstung und ihr Argwohn. Sehen sie diejenigen,

welche sie hassen, in guten Verhältnissen, so empfinden sie Neid und Mißgunst, hören sie aber, daß ihnen etwas Schlimmes widerfahren ist, Schadenfreude. Wenn man nun Kummer hat, wie sollte man da frei von Gefühlen sein? Und wie wird man gefühllos sein können, wenn man nicht von jedem Gefühl frei ist? Dies aber muß der Glückselige sein, so daß er weder über eines Freundes noch über eines Kindes Tod mehr Kummer empfindet, noch vollends über seinen eigenen. Oder scheint es dir nicht unmännlich zu sein, wenn man seinen eigenen Tod nicht gefaßt und getrost erwartet? Muß nicht der Mutige und Mannhafte mutig auch den eigenen Tod ertragen, wie Sokrates, ohne Aufregung und Mißmut? Soll man nun den Tod eines andern für etwas Schlimmeres ansehen als den eigenen? Liebt und schätzt man sich selbst nicht ebenso? Oder liebt man den Freund und die Kinder mehr als sich selbst? Man lobt die Tochter, die ihre Mutter bittet:

> Du aber, Mutter, sollst nicht deine Wange
> Mit Tränen meinethalb benetzen;

die Mutter aber, welche der Mahnung folgt, erklärt die gewöhnliche Ansicht für zu hart. Doch lobt man ja allgemein die lakonischen Frauen wegen ihres tapferen Herzens. Als eine von ihnen hörte, daß ihr Sohn wohlbehalten und den Feinden entronnen sei, schrieb sie ihm nicht wie wohl eine attische Frau auf die Nachricht, daß ihr Sohn wohlbehalten sei, ihm geschrieben hätte: „Recht so, mein Kind, daß du dich mir erhalten hast," sondern im Gegenteil: „Ein schlimmes Gerücht ist über dich verbreitet; mach' es zunichte oder laß dich nicht mehr bei uns sehen!" Das bedeutet so viel als „hänge dich auf!" Und als einer andern ein Bote berichtete, ihr Sohn sei in der Linie gefallen,

fragte sie, wie er sich gehalten habe; und auf die Antwort: „Als ein tapferer Mann, Mutter," sagte sie: „Recht so, mein Kind, dazu habe ich dich geboren, daß du Sparta Heil und Hilfe bringen mögest." Sie weinte und jammerte nicht, sondern lobte ihn nur, als sie hörte, daß er mutig gestorben sei ... Bedenk' einmal, ob auch eine der Frauen bei uns so etwas täte. — Aber sollte eine Mutter ihre Söhne nicht gerne gerettet sehen? — Bei jenen Frauen war es nicht so, sondern [sie hörten] lieber, daß sie mutig gefallen [als daß sie schimpflich gerettet seien. Daher] die lakonische Grabschrift:

[Die hier ruhen,] sie fanden den Tod nicht schön noch das Leben, Ihnen galt Eines nur schön: Ehre im Leben und Tod.

Wie sollte es nun nicht sinnlos und verkehrt sein, nach dem Tod eines Freundes hinzusitzen und sich in Tränen und Schmerz aufzulösen? Eher sollte man, um bei den Gedankenlosen noch mehr als Philosoph zu erscheinen, den Freund vor seinem Ende beklagen und beweinen in dem Gedanken, daß der Freund auch als ein sterblicher Mensch zur Welt kam. Denn, *sagt Stilpon,* es ist kein Zeichen von richtiger Gesinnung, wenn man den Abgeschiedenen zulieb die Lebenden vernachlässigt. Der Landmann macht es anders: wenn an einem Baum ein Teil verdorrt ist, dann haut er nicht auch das übrige noch dazu weg, sondern er behandelt den Rest sorgsam und sucht die Lücke nach Bedürfnis auszufüllen. Und auch wir verfahren nicht so bei unsern Gliedmaßen: es wäre ja lächerlich, wenn man nach dem Verlust des einen Auges auch das andere ausstechen müßte, und wenn ein Bein gelähmt ist, auch noch das andere verstümmeln oder, wenn ein Zahn schlecht ist, auch noch die andern herausnehmen; sondern

wenn jemand in diesen Fällen es so machen zu müssen meinte, so wäre er ein Narr. Wenn aber dein Sohn oder deine Frau gestorben ist, dann sollte es natürlich sein, dich selbst, der du noch lebst, zu vernachlässigen und, was du noch hast, auch vollends zugrundezurichten? Wenn der Sohn oder die Frau eines deiner Bekannten gestorben wäre, dann würdest du ihn zu trösten suchen in der Überzeugung, man müsse das männlich und mutig tragen und nicht zu schwer nehmen; wenn nun aber dich dasselbe Leid trifft, dann glaubst du unwillig werden zu dürfen. Einem andern glaubst du also freundlich zusprechen zu dürfen [?], er solle in Unglück und Armut sich mäßigen, nicht ungeduldig werden und das Leben nicht für nicht mehr lebenswert halten, sondern dem offenbaren Übel das offenbare Gut entgegensetzen und die beiden Tatsachen: „der Freund ist geboren, also mußte er auch sterben" gegeneinander ausgleichen. Du hingegen meinst verarmt zu sein durch seinen Tod, bedenkst aber nicht, daß du reich warst durch sein Leben; und daß du nun nach seinem Tod nichts mehr von ihm hast, rechnest du als ein Unglück an, nicht aber als ein Glück, daß du von seinem Dasein etwas hattest. — Doch, ja; aber er wird nun eben nicht mehr da sein. — Freilich; er war ja auch vor zehntausend Jahren nicht da noch zur Zeit des troischen Kriegs noch zu der Deiner Urahnen. Darüber bist du jedoch nicht unwillig; daß er aber in Zukunft nicht mehr da sein wird, darüber beklagst du dich. — Ich habe eben nichts mehr von ihm. — Du brauchst aber auch keinen der Dienste mehr zu leisten, die du im Leben dem Kinde oder dem Freunde durch eigenen Verzicht und Aufwand erwiesen hast... Ferner wirst du auch nichts von ihm haben, wenn er verreist ist,

wenn er für das Vaterland im Felde steht, wenn er als Gesandter abwesend oder mit einem Opfer beschäftigt ist, wenn er krank und alt wird. Wenn du dich aber über dem allem fragst, was läßt du dann noch den alten Weibern zum Jammern übrig? Es ist widersinnig, einerseits einzusehen, daß der Freund dem Feldzug und der Reise sich nicht entziehen konnte und man ihn also so lange hergeben mußte, ja es ihm als einen Fehler anzurechnen, wenn er nicht ginge, und andererseits doch darüber mißmutig zu werden, wenn er die Reise macht oder zu Felde zieht. Schön ist das Wort jenes Seemanns: „Wohlan denn, Poseidon, gradaus fahr' ich zugrunde." So sollte auch ein tüchtiger Mensch zum Schicksal sprechen: „Du hast es mit einem Mann zu tun und nicht mit einer Memme."[79] (8)

MENIPPOS

Aus dem Arkesilaos

Es war da ein festliches Gelage, und auf die Weisung einer Lakonierin, Geflügel aufzutragen, wurde sogleich etwas gebratenes Rebhuhn und Gans herumgereicht sowie Kuchenstücke. (1)

Aus dem Verkauf des Diogenes

Als er gefangen und zum Verkauf ausgestellt war, gab er auf die Frage, auf welche Arbeit er sich verstehe, zur Antwort: „Über Männer zu herrschen." Und zu dem Ausrufer sagte er: „Rufe aus, ob sich jemand einen Herrn kaufen wolle." Als man ihn daran hinderte, sich zu setzen, sagte er: „Macht nichts; auch die Fische verkauft man ja, wie sie gerade liegen." Auch äußerte er, er müsse sich wundern, daß man einen Topf oder eine Schüssel nicht

kaufe, ohne daran zu klopfen, bei einem Menschen aber sich mit dem bloßen Ansehen begnüge. Zu Xeniades, der ihn gekauft hatte, pflegte er zu sagen, er müsse ihm gehorchen, wenn er gleich sein Sklave sei: denn, wenn er einen Sklaven hätte, der Arzt oder Steuermann wäre, würde er ihm ja auch gehorchen. (2)

KYNISIERENDE DICHTER DER HELLENISTISCHEN ZEIT

PHOINIX

1

Ein König von Assyrien war einmal,
Ninos: im Golde schwamm sein Königssaal.
Er hatte Schätze, gleich dem Sand am Meer;
Doch lockt' kein Stern sein Auge auf sich her.
Der Priester heil'ges Feuer schürt' er nicht
Noch dient' der Gottheit er nach Brauch und Pflicht.
Zu richten wußt' er nicht, nicht zu regieren,
Ein Heer zu sammeln nicht noch anzuführen.
Im Essen, Trinken, Buhlen war er Held;
Sonst wußt' er nichts zu schätzen auf der Welt. —
Er starb. Nun liest auf seinem Grab ein jeder:
„Hör', wer du seist, Assyrer oder Meder,
Ob Thraker oder Skyth' mit langem Haar
Von fernen Seen, dies künd' ich dir als wahr:
Ich, Ninos, war einst geistbegabt auf Erden.
Nun bin ich nichts: zu Erde mußt' ich werden.
Der Feinde Raub ward all mein Glanz und Gold,
Wie die Bacchantin sich ein Zicklein holt."

Mein Poseidippos! Reichtum ist kein Segen
Für viele Menschen. Keinem sollt' — beim Zeus! —
Das Schicksal mehr je in die Hände legen,
Als mit Verstand er zu gebrauchen weiß.
Viel Braven schaut der Hunger aus den Augen [80]
Und die, die keinen Pfifferling auch taugen,
Sind reich. Doch, was die Hauptsach', keinem fällt
Je ein, wie recht zu brauchen wär' das Geld.
Sie führten wahrlich, wenn's bei ihnen stände,
Aus Edelsteinen auf der Häuser Wände.
Die Säulenhallen, drin sie üppig thronen,
Verschlingen wohl an Kosten Millionen.
Die Seele geht leer aus bei all der Pracht:
Was not ihr tut, von keinem wird's bedacht
Und niemand möchte sich dazu bequemen,
Sie tüchtig in des Geistes Zucht zu nehmen,
Daß sie, was recht und gut, verstehen kann. —
Ist's nicht so, Freund? Kauft nicht der reiche Mann
Sich teuer einen protzigen Palast,
Drin er, selbst nicht drei Heller wert, nun praßt?
Jawohl: für Holz und Stein sorgt er allein,
Und so — zur Strafe — wird er selbst zum Stein.[81]

POSEIDIPPOS

Welchen Lebensweg schlägt man am besten wohl ein?
Auf dem Markte
Waltet der Streit und es bringt Schwierigkeit jedes Geschäft.
Sorgen erwarten daheim dich; das Feld braucht Arbeit und Mühe;

Angst macht die See; in der Welt droht auch dem Reichen Gefahr.
Unglück ist vollends die Armut: denn freist du, so kehret die Sorge
Bald bei dir ein; wo nicht, lebst du verlassen dahin.
Kinder erschweren das Leben; und keine? Dann ist's nur ein Halbes.
Toll ist ein jugendlich Weib, spröde ein ältlich Gemahl.
Also bleibt nur die Wahl zwischen zwei'n: nie werden geboren
Oder, trat schon man ans Licht, dann wieder sterben sofort.

LEONIDAS

1

Düsterer Diener des Hades, der hier du auf Acherons Wasser
Fährst mit dem schwärzlichen Kahn, nimm auch Diogenes auf,
Mich, den Hund, wenngleich schon der Nachen, der plumpe, dir ächzet
Von der Verstorbenen Last; leicht ist fürwahr mein Gepäck:
Ranzen und Fläschchen, mein schäbiger Mantel, der Obolos auch noch,
Der den Geschiedenen hilft über den stygischen Fluß.
Was ich im Leben besaß, das bring' ich nun alles zusammen
Auch in den Hades, und nichts laß ich im Lichte zurück.

2

Endlos dehnte die Zeit sich, o Mensch, eh' das Licht du erblicktest;

Endlos dehnt sie sich aus, stiegst du zum Hades hinab.
Ach, was ist's um das Leben! Ist's nicht einem Punkte vergleichbar
Oder, könnte das sein, kleiner noch gar als ein Punkt?
Kurz zusammengedrängt ist dein Dasein, ach, und wie wenig
Beut es an Freude! Es ist trauriger noch als der Tod.
Aus so schwachem Gebein, ihr Menschen, seid ihr gefüget,
Und doch hebt ihr das Haupt hoch zu den Wolken empor.
Ach, wie vergebens! Schau her: schon wartet am Ende des Fadens,
Der noch zum Kleid nicht gewebt, deiner der gierige Wurm.
Fein gar pflegt ihr den Leib und duldet kein winziges Härchen[82]
Dran: bald schwindet er hin, traurig, zum dürren Skelett.
Sage dir, Tag für Tag, o Mensch, wie schwach dein Vermögen,
Schränke des Lebens Bedarf auf eine Kleinigkeit ein,
Immer bedenkend im Herzen, solang' du noch weilest im Lichte,
Wie doch die Hälmchen so dünn, draus du, Lebend'ger, gefügt!

KERKIDAS

I

Nicht hing dereinst Diogenes am Leben:
Mit Stab und Mantel unterm Himmelszelt
Zog leicht er hin. Leicht schied er von der Welt:
Die Lippen preßt' er an die Zähne fest
Und drängt' zurück des Atems letzten Rest,
Zum Himmel auf, woher er kam, zu schweben.

2

Es ist der Geist ja, welcher sieht und hört.[83]
Wie soll der Weisheit Nahn ein Mann entdecken,
Deß Herz von wüster Schlemmerei beschwert
Und an sich trägt unaustilgbare Flecken?

3

Warum macht einen Lüstling, der verschwenden
Nur kann, das Schicksal nicht zum armen Mann,
Anstatt sein Geld, das nutzlos ihm zerrann
Uns zu vernünftigem Gebrauch zu spenden?
Warum — so frag' ich mich — sollt' es nicht frommen,
Wenn jemand wollte fassen den Gedanken —
Leicht führt ja Gott zu Ende ohne Wanken,
Was immerdar ihm in den Sinn mag kommen —,
Den schäb'gen Wuchrer, toter Schätze Hüter,
Bald Geizhals, bald Verprasser seiner Güter,
Von seinem schmutz'gen Reichtum zu befreien
Und ihn dem Mann am schlicht gedeckten Tische,
Der aus dem Quell das Wasser schöpft, das frische,
Für seinen sparsamen Bedarf zu leihen?
Ist denn das Auge der Gerechtigkeit
Gleich dem des Maulwurfs völliglich erblindet?
Schielt Helios, der sonst doch sah so weit,
Und ist's an dem, daß ihm die Sehkraft schwindet?
Wie? Ist des Rechtes Leuchte ganz verdunkelt?
Sind das denn Götter noch, zu deren Ohr
Kein Laut mehr dringt von dieser Welt empor,
In deren Haupt kein strahlend Aug' mehr funkelt?
Und doch — so kündet uns Homeros Sage —[84]
Hält Zeus, der hoch auf dem Olympos thront,
Der Blitzeschwinger, welcher keinen schont,

In festen Händen die gerechte Wage,
In deren Schalen Menschenlose liegen
Und deren Zünglein ruht im Gleichgewicht,
Solang', bis das Geschick sein Urteil spricht:
Dann sinkt die eine, jene ist gestiegen.
Wie kommt's jedoch, wird hier gerecht gewogen,
Daß nie die Wage mir zugunsten sank,
Daß sie der Menschheit Hefe vorgezogen,
Barbarenvolk, im Mark des Lebens krank?
Fürwahr, fast scheu' ich mich, es auszusprechen:
Des Gottes Wage zeigt ein stark Gebrechen.
An welche Herrscher soll man nun sich wenden,
An welche Götter auf dem Himmelsthron,
Um zu empfangen Recht aus ihren Händen,
Wenn der Kronide selber, dessen Sohn
Ich mich wie jeder andre nennen kann,
Den als sein Kind, als Stiefkind den sieht an?[84a]
Doch lassen wir das Grübeln! Solches mögen
Die Theologen wohl sich überlegen:
Für diese ist kein Rätsel ja zu schwer.
Wir aber wollen Heil und Segen schaffen
Und ehrlich führen der Vergeltung Waffen:
Kein Gottesdienst ist also hehr wie der.
Drum ihr, die leicht ihr hinfahrt durch das Leben,
Solang' des Schicksals Gunst die Segel bläht,
Dient Gott durch Wohltun und durch mildes Geben!
Denn, springt der Wind dann einmal um und weht
Aus andrer Richtung, wird's euch nicht gelingen,
Der Gaben Fülle, die das Glück euch leiht,
Zu bergen in des Hafens Sicherheit,
Und euren Reichtum wird der Sturm verschlingen.[84b]

OINOMAOS

Aus der Schrift Auf der Spur der Wahrsager

Der du die Zahl des Sandes weißt und die Maße des Meeres,
Der du den Tauben verstehst und vernimmst die Sprache des Stummen,“[85]

ach, verstündest du doch das alles nicht und wüßtest du dafür wenigstens das eine, daß die Kunst Faustschläge zu versetzen sich von der auszuschlagen in keiner Weise unterscheidet! Du könntest also ebensogut Esel zur Ehre der Unsterblichkeit erheben, als du das mit dem Faustkämpfer Kleomedes von Astypalaia[86] getan hast in dem Spruch:

„Letzter der Helden soll sein Kleomedes von Astypalaia.
Ehret mit Opfern ihn jetzt, da er nicht mehr als sterblich erfunden.“

Warum, alter Prophet der Hellenen, wie dich Platon nennt, hast du diesen Mann zum Gott gemacht? Weil er in Olympia mit einem einzigen Schlag seinen Gegner niederstreckte, ihm die Brust aufriß, die Hand hineinsteckte und ihn an der Lunge faßte? Fürwahr, Apollon, eine göttlicher Ehren werte Tat! Oder weiter, weil er deshalb zu vierzig Talenten Strafe verurteilt diese nicht bezahlte, sondern aus Ärger und Schwermut seinen Zorn an den Knaben in der Schule ausließ und die Säule umriß, welche das Dach trug? Ist vielleicht deswegen, du Göttermacher, Kleomedes euch verehrungswert? Oder willst du auch noch den andern Beweis für seine Mannhaftigkeit und seine Beliebtheit bei

den Göttern hinzufügen, daß er in einen Tempel flüchtete, sich in eine Truhe verkroch, den Deckel zuzog und so für seine Verfolger, die ihn herausziehen wollten, unfaßbar wurde? O Kleomedes, unsterblicher Held, was für Schleichwege zur Unsterblichkeit hast du gefunden! Die Götter hatten sich also sofort von deiner Vortrefflichkeit überzeugt und entrafften dich, wie diejenigen Homers den Ganymedes, diesen wegen seiner Schönheit, dich aber wegen deiner Stärke und des vortrefflichen Gebrauchs deiner Stärke. Wenn du doch, o Seher, wie gesagt, Sand und Meer auf sich beruhen ließest und einsehen würdest, worin der Wert des Faustkampfs besteht, damit du auch ausschlagende Esel für Götter erklärtest und Wildesel für die höchsten der Götter! Dann könnte man deinen eigenartigen Orakelspruch noch besser einem toten Wildesel als deinem Faustkämpfer anpassen:

Höchster der Götter ist ein Wildesel, nicht Kleomedes;
Ehret mit Opfern ihn jetzt, da er nicht mehr als sterblich erfunden.

(1)

Gut und mühsam fürwahr hast du uns geoffenbart, wie es mit Tod und Leben steht, und daß es etwas Herrliches um das Leben sei. Deß zum Zeugnis soll dieser Spruch hier stehen:

„Besser wird es gewiß Methymnas Bewohnern ergehen,
Wenn sie Dionysos' Haupt in hölzernem Bilde verehren."[87]

Die Städte bringen ja Opfer und feiern Weihedienste nicht nur hölzernen Dionysosköpfen, sondern auch solchen von Stein, Erz oder Gold und nicht nur Köpfen,[88] sondern den verschiedenen Dionysen selbst und noch gar vielen andern hesiodischen Göttern. Denn in der Tat, dreißigtausend[89] nicht unsterbliche, wohl aber steinerne und höl-

zerne Beherrscher der Menschen gibt es auf der vieles ernährenden Erde. Wenn diese ein Auge hätten für Frevel und gesetzliche Ordnung bei den Menschen,[90] dann hätte sich kein solches Possenspiel erhoben, daß das Unheil selbst bis zu euch dringt und auf den Olymp übergeht, wo, wie man sagt, der Götter ewig fester Wohnsitz ist. Wäre er freilich wirklich fest, so wäre er dem Possenspiel nicht zugänglich, und kein einziger der Olympier hätte sich zu dem Unsinn verstiegen, einen Klotz aus Ölbaumholz für einen Gott zu erklären. Einen solchen, der sich in den Maschen ihres Netzes verfangen hatte, zogen die Methymnäer heraus, und zwar Leute, die zweimal oder meinethalben dreimal oder noch öfter an derselben Stelle fischten; und infolgedessen fuhren sie ins Libysche Meer hinaus, anstatt den Klotz ans Land zu werfen. Denn auch dann hätte er sich wahrhaftig nicht mehr in ihrem Netz verfangen. Oben hatte der Klotz ungefähr die Form eines Kopfes: offenbar das Werk fremder Arbeit. Was tat er denn nun aber im Meere? Man weiß es nicht. Er lag eben da, beim Zeus, und wartete, bis so verrückte Menschen, geschweige denn Götter, auf ihn stießen, ihn für ein zwar nicht vom Himmel gefallenes, aber aus dem Meer aufgetauchtes Wunder hielten und ihn dann in ihre Stadt führten im Glauben, es sei ein gutes Geschenk des Glücks, während es in Wirklichkeit etwas Schlechtes war und kein Glück, sondern Holz und blauer Dunst.[91] Und es genügte ihnen also nicht, daß dieses „Glück" ihre Heimat zugrunde richtete, sondern sie wurden im Glauben daran noch bestärkt und befestigt durch die Zugabe einer göttlichen Geistesverwirrung, die sie sich, wie man wohl sagen darf, in Delphi holten. (2)

Da sitzst du in Delphi und kannst gar nicht schweigen, selbst wenn du wolltest. Apollon also, der Sohn des Zeus, will jetzt, nicht weil er will, sondern weil er durch die Notwendigkeit zu diesem Willen bestimmt ist. Ich will nun, da ich — ich weiß selbst nicht, wie — auf diese Frage gekommen bin, alles andere beiseite lassen und diesem eigenartigen, der Untersuchung gar werten Problem nachgehen. Denn, wenn die Philosophen recht haben, verschwunden ist dann, verschwunden aus dem Menschenleben jene — mag man sie nun Steuer oder Stütze oder Grundlage nennen — freie Verfügung über unser Dasein, die wir als die Beherrscherin der Naturnotwendigkeit ansehen, die aber, obwohl sie das herrlichste Gut ist, Demokritos als Sklavin, Chrysippos als halbe Sklavin zu erweisen sich anschickt. Nun sind diese beiden Männer Autoritäten, so stark als man sie in der Welt für Weltanschauungsfragen irgend beanspruchen kann; wenn aber gar auch noch die Gottheit gegen uns zu Felde zieht, wehe, wie wird es uns dann ergehen!

Wahrhaftig, unbillig und ungerecht werden wir behandelt werden, wenn wir uns auf das Orakel berufen:

„Der du den Nachbarn ein Feind, doch ein Freund der unsterblichen Götter,
Halte den Speer nur ruhig und bleibe in Deckung zu Hause.“ [92]

„Wie,“ sagt der Argiver, „wenn ich will, so kann ich und darf ich, sofern mir's beliebt, zu Hause bleiben und mich schützen?“ „Du kannst und darfst es,“ sagst du zu ihm, „oder wie könnte ich dir denn sonst die Weisung dazu geben?“ —

„Cheirons lieber Sohn, des weithin berühmten, Karystos,
Zieh vom Pelion fort und geh nach der Spitze Euboias:

Dort bestimmt dir das Schicksal, ein heiliges Reich zu begründen. Auf und zögere nicht!“

So liegt also doch in der Tat etwas in der Hand des Menschen, Apollon, und ich bin imstande, den Willensentschluß zu fassen, den Pelion zu verlassen? Aber wahrhaftig, ich habe mir schon von vielen Philosophen sagen lassen, wenn es mir bestimmt sei, nach der Spitze von Euboia zu kommen und dort ein heiliges Reich zu gründen, so werde ich dahin kommen und mich niederlassen, ob du es sagst oder nicht und ob ich will oder nicht. Wenn ich nun freilich den Willensentschluß fassen muß, weil es für mich notwendig ist, und ich wollen muß, auch wenn ich nicht möchte, dann allerdings kann man dir, Apollon, eher Glauben schenken.

Ich muß, scheint mir, noch genauer auf dich achten:

„Melde, Telesikles, den Pariern, daß ich gebiete,
Sichtbar dir eine Stadt auf Eeriens Insel zu gründen.“

Ich werde es ihnen melden, beim Zeus — so wird nun vielleicht jemand in seinem Wahn sagen oder um dich zu widerlegen —, auch wenn du es nicht gebietest; denn es ist ja vom Schicksal bestimmt. Thasos ist die Eerische Insel, und die Parier werden dahin kommen, sagt ja doch mein Sohn Archilochos, daß sie früher Eeria hieß. Du aber, der du die Macht hast, ihn zu strafen, wirst dir, denke ich, dies nicht gefallen lassen, wenn er so undankbar und dreist ist; denn er hätte, wenn du es ihm nicht hättest offenbaren wollen, es nicht gemeldet, und ebensowenig hätte sein Sohn Archilochos die Parier in die Fremde geführt, noch hätten die Parier Thasos besiedelt. Ich weiß nun zwar nicht, ob du das sagen wirst; aber jedenfalls weißt du

nicht, was du sagst. Da wir nun, wie es scheint, Zeit haben, ausführlich miteinander zu sprechen, die Frage aber nicht nebensächlich ist, so sage mir folgendes, wobei es ja wohl genügt, weniges aus vielem herauszuheben.

Sind wir etwas, du und ich? Das wirst du wohl bejahen. Woher wissen wir das? Haben wir das einmal entschieden, einfach weil wir es wissen? Oder gibt es eine andere Garantie dafür als die Erfahrung und das Selbstbewußtsein? Ferner, wie sind wir denn darauf gekommen, daß wir lebende Wesen sind? Wie darauf, daß wir unter den lebenden Wesen, wie ich sagen würde, Menschen sind und unter den Menschen der eine ein Wahrsager, der andere ein Widerleger des Wahrsagers, oder, wie du sagen würdest, der eine ein Mensch, der andere ein Gott, der eine ein Seher, der andere ein Verleumder? Und du sollst damit recht behalten, wenn man mich widerlegen kann. Wie haben wir erkannt, daß wir in diesem Augenblick miteinander reden? Haben wir nicht unser Selbstbewußtsein richtig erfaßt in dem Vorgang, der uns von allen am nächsten liegt? — Gewiß. — Es gibt also nichts, was höher, früher oder zuverlässiger als dieser Vorgang wäre ... Wie nun? Wo es euch paßt, da gilt allerdings dieser Vorgang als das Zuverlässigste und Früheste; wo es euch aber nicht paßt, da vergißt man ihn, und es herrscht das vorherbestimmte Schicksal, das der eine auf einen Gott zurückführt, der andere auf jene kleinen Körperchen, die nach unten stürzen und dann wieder emporgeschleudert werden, sich ineinander schieben und wieder voneinander lösen, bald sich trennen und bald wieder nebeneinander lagern infolge der Naturnotwendigkeit?[93] Denn sieh, auf dieselbe Weise wie zu dem Bewußtsein unserer selbst sind

wir auch zu dem Bewußtsein der selbsterwählten und der erzwungenen Vorgänge in uns gelangt; und es entging uns nicht der große Unterschied, der zwischen Gehen und Geführtwerden, zwischen Wählen und Genötigtwerden besteht. Warum ich das alles in meiner Rede vorbringe? Weil dir, du Seher, das entgangen ist, worüber wir Herren sind, und weil du, der du doch alles weißt, nichts weißt von den Vorgängen, deren Fäden an unsern Willen geknüpft sind. Denn dieser zeigte sich als Ausgangspunkt nicht weniger Vorgänge; wem aber der Ausgangspunkt entgangen ist, der die Ursache des Nachfolgenden bildete, sollte der irgendwie zu wissen vermögen, was auf den Ausgangspunkt folgt? Es ist daher eine schamlose Frechheit, dem Laios voraussagen zu wollen, daß sein Sohn ihn töten werde. Denn der Sohn sollte doch Herr seiner Willensentscheidung werden, und weder Apollon noch ein noch höherer Gott vermag durch irgendeine Macht der Welt zu einem Wissen von dem zu gelangen, was nicht vorhanden ist und für dessen Entstehung keine Notwendigkeit vorliegt. Denn das ist noch das Lächerlichste von allem, daß man die Behauptung, es liege etwas im Willen des Menschen, vermengt und verbindet mit der andern, es bestehe nichtsdestoweniger eine notwendige Reihe von Ursachen und Wirkungen. Es scheine nämlich — so sagen nun die Überklugen — nach der Auffassung des Euripides[94] zu gehen: Laios habe einen Sohn erzeugen wollen, und dies sei bei ihm gestanden; das habe sich allerdings der Voraussicht des Gottes entzogen. Habe er aber einmal einen Sohn erzeugt gehabt, dann sei die unentrinnbare Notwendigkeit eingetreten, daß er von der Hand des Sohnes sterben müsse: so gewähre die der Zukunft inne-

wohnende Notwendigkeit dem Seher die Vorahnung dessen, was geschehen werde. Es war doch aber wohl auch der Erzeugte ebensogut Herr seines eigenen Willensentschlusses wie der Erzeuger und ebenso Herr über Töten und Nichttöten wie jener über Zeugen und Nichtzeugen. So steht es mit allen euren Orakeln ... Aber, wirst du einwenden, es ist doch geschehen. Freilich ist es geschehen; aber auf welchem Wege gelangtest du zur Kenntnis dieser Vorgänge? Oder siehst du nicht, wie die in uns, den die Handlung vollziehenden Personen, liegende Kraft den Zusammenhang der Handlung völlig durchhauen hat? So will ich an jeder beliebigen Geschichte eure Naturnotwendigkeit durchschneiden und als unmöglich erweisen. Du behauptest, nur das Ende der Geschichte zu wissen; aber die ganze Geschichte beruht auf dem Durchhauen der Macht des Naturzusammenhangs. Oder verstehst du nicht, was ich meine? Bei jeder Geschichte, du Seher, sind es lebende Wesen, die oft wenige, oft auch viele Ausgangspunkte in ihrem Verlauf bilden. Die Ausgangspunkte aber, die immer das, was bis zu ihnen reicht, durchschneiden, veranlassen selbst[95] immer wieder andere Vorgänge. Das kann so lange fortgehen, als nicht ein anderer Ausgangspunkt von irgendeiner Seite her dem Verlauf, wonach das Nächste dem Vorhergehenden folgt, Einhalt tut und statt dessen ihm selbst zu folgen gebietet. Den Ausgangspunkt kann ein Esel, ein Hund oder ein Floh bilden. Du wirst, beim Apollon, nicht einmal dem Floh seine Freiheit nehmen können; sondern der Floh wird seinen eigenen Anlauf nehmen, der manchmal mit den menschlichen Handlungen in Verwicklung geraten und wieder selbst den Ausgangspunkt irgendeines Weges bilden wird. Du aber merkst es

gar nicht, daß du selbst mit dieser Art des Geschehens rechnest.

„Trachis hast du genommen, des göttlichen Herakles Wohnsitz, Lokrer! Dir gab andere Zeus und wird sie noch geben."

Was sagst du dazu? War es denn nicht von euch bestimmt, daß Trachis genommen werden sollte? Wie sollen also wir daran schuld sein und nicht vielmehr eure Notwendigkeit? Du tust uns unrecht, Apollon, und dein Tadel gegen uns, die wir kein Unrecht getan haben, ist unbillig. Dieser Zeus aber, die Notwendigkeit eurer Notwendigkeit, warum straft er uns und nicht, wenn er schon strafen muß, sich selbst dafür, daß er gezeigt hat, eine solche Notwendigkeit bestehe? Und warum droht er uns auch noch? Oder warum müssen wir Hunger leiden, als ob wir für die Sache verantwortlich wären? Entweder wird die Stadt von uns wieder aufgebaut werden oder nicht: welcher von beiden Fällen eintreten wird, ist vom Schicksal bestimmt. Höre also auf mit deinem Zorn, hungererregender Zeus! Denn es wird geschehen, was bestimmt ist, und das zu tun hat deine Naturnotwendigkeit vorgeschrieben; wir aber sind ihr gegenüber ein Nichts. So höre denn auch du, Apollon, auf mit deinen sinnlosen Orakelsprüchen; denn es wird geschehen, was muß, auch wenn du schweigst. Uns aber, Zeus und Apollon, wie soll es uns gehen, die wir doch an eurer Gesetzgebung, d. h. an eurer Einrichtung der Naturnotwendigkeit unschuldig sind? Was haben wir mit euren Strafen zu tun, die ihr von Rechts wegen selber erleiden solltet für das, was wir zu tun genötigt wurden.

„Ihr Pitaier, ereifert euch nicht boshaftigen Sinnes!"

Wir ereifern uns nicht, Apollon, sondern wir werden getrieben, und zwar nicht durch unsern boshaften Sinn, son-

dern durch eure Notwendigkeit. Wie kannst du also jenen Lykurg loben, Apollon, der weder freiwillig noch nach seiner Wahl gut war (wenn man anders ohne seinen Willen gut sein kann)? Euer jetziges Verfahren ist, scheint mir, geradeso, wie wenn man körperliche Schönheit loben und belohnen, Häßlichkeit tadeln und bestrafen würde. Denn mit Recht können die bösen Menschen zu euch sagen: Ihr habt uns, ihr Götter, nicht nur nicht aufgetragen, gut zu sein, sondern ihr habt uns gezwungen, böse zu sein. Und wenn die guten Menschen mit in die Seiten gestemmten Armen umhergehen, so wird man es ihnen nicht zurechnen, sondern sagen: „Chrysippos und Kleanthes und ihr alle aus dieser Schule (denn ihr seid ja dazu geschaffen, gut zu sein), ich lobe wohl die Tugend; euch aber, die Tugendhaften, kann ich nicht loben. Aber auch den Epikuros, den du so oft verleumdet hast, Chrysippos, spreche ich in deinem Namen von den Vorwürfen frei. Denn was soll man ihm tun, wenn er gegen seinen Willen weichlich und unsittlich war, wie du ihn so oft gescholten hast?

„Leben die Menschen in Zucht, so sind ihnen gnädig die Götter,
Und von den Frommen empfangen sie heilige Opfer und Ehren."

Es scheint mir, ihr würdet das nicht sagen, wenn ihr nicht überzeugt wäret, daß sie nicht gegen ihren Willen zu dem schreiten, wozu sie schreiten, sondern mit Willen. Von dem aber, was sie wollen, wird nach dem vorangegangenen Beweis kein noch so sophistischer Gott oder Mensch zu behaupten wagen, daß es ihnen aufgezwungen worden ist. Wenn aber doch, so werden wir uns mit einem solchen in gar keine Unterhandlung mehr einlassen, sondern einen kräftigen Riemen nehmen, wie für einen widerspenstigen Knaben, und ihm die Seiten tüchtig versohlen. (3)

DIE KYRENAIKER

ARISTIPPOS

Maßgebend für die Erkenntnis sind die Empfindungen: sie allein sind erfaßbar und untrüglich; die Ursachen der Empfindungen dagegen sind nicht erfaßbar und nicht untrüglich. Man kann untrüglich und unwiderleglich sagen, daß wir die Empfindung „weiß" oder die Empfindung „süß" haben; daß aber das, was die Empfindung bewirkt, weiß oder süß sei, läßt sich nicht beweisen. Denn es ist möglich, daß jemand den Eindruck „weiß" auch von etwas erhält, was nicht weiß, und den Eindruck „süß" von etwas, das nicht süß ist. Wem es schwarz vor den Augen wird oder wer die Gelbsucht hat, bei dem bringt alles die Wirkung der Blässe hervor, wer böse Augen hat, bekommt einen rötlichen Schimmer; drückt man auf das Auge von der Seite, so verdoppelt sich das wahrgenommene Bild; der Bacchant sieht in der Ekstase Theben doppelt und glaubt auch die Sonne zweifach zu schauen:[1] in allen diesen Fällen sind die Zustände und Empfindungen, wie das Erblassen, das Rötlichschimmern, das Doppeltsehen, Wirklichkeit; dagegen wäre es falsch, anzunehmen, daß das, was die Empfindung bewirkt, blaß oder rot oder doppelt sei. Ebenso ist es die vernünftigste Annahme, daß wir nicht mehr als unsere Empfindungen erfassen können. Daraus folgt, daß die Empfindungen oder auch die Ursachen der Empfindungen nur als Erscheinungen aufzufassen sind... Es gibt daher keinen den Menschen gemeinsamen Maßstab für die Erkenntnis, sondern nur die Bezeichnungen, die sie ihren Urteilen geben, sind dieselben.[2] Denn allerdings nennt man allgemein etwas weiß

oder süß; aber etwas an sich Weißes oder Süßes gibt es nicht, denn jeder kann nur seine eigene Empfindung erfassen. (1)

Die Sinneswahrnehmungen geben keineswegs immer die Wahrheit an. (2)

Nichts ist von Natur recht, gut oder böse, sondern nur nach Sitte und Gewohnheit; doch wird der kluge Mann nichts Verwerfliches tun wegen der darauf stehenden Strafen und wegen des Urteils der öffentlichen Meinung. (3)

Es gibt zweierlei Affekte: Lust und Unlust. Die Lust ist eine sanfte, die Unlust eine derbe Bewegung. (4)

Das höchste Gut ist die Lust, das größte Übel der Schmerz. Die Naturwissenschaft ist nur insofern nützlich, als sie untersucht,

„Was dir als Gut oder Übel im Hause werde erfunden.“ [3] (5)

Das Ziel der Seele ist die Lust; wer Lust empfindet, ist glücklich; wer aber gar keine Lust zu genießen bekommt, ist dreimal unglücklich und unselig. (6)

Ziel ist die einzelne Lust, Glück die Summe aller Lustempfindungen, wozu auch die vergangenen und zukünftigen zu rechnen sind. Die einzelne Lust ist um ihrer selbst willen erstrebenswert, das Glück dagegen nicht, sondern dieses nur wegen der einzelnen Lustempfindungen. Beweis dafür, daß die Lust Selbstzweck ist, ist die Tatsache, daß uns diese Auffassung von Kindheit an unwillkürlich zur Gewohnheit wird: wenn wir Lust empfinden, so suchen wir nichts weiter, und nichts meiden wir so sehr wie ihr Gegenteil, den Schmerz. Die Lust ist ein Gut, selbst wenn sie aus den unsittlichsten Handlungen entspringt: denn, ist auch die Handlung verwerflich, so ist doch die Lust an sich erstrebenswert und ein Gut. (7)

Die Lust entspringt nicht aus dem bloßen Sehen und Hören: denn auf der Bühne erwecken Klagen ein Lustgefühl, in der Wirklichkeit dagegen ein Unlustgefühl. Ein Mittelzustand ist die Freiheit von Lust und Unlust. Körperliches Lustgefühl ist viel intensiver als seelisches und ebenso körperliche Beschwerden widerwärtiger als seelische; deshalb bestraft man auch Vergehen mit solchen der ersteren Art. (8)

Herr der Lust ist nicht, wer sich ihrer enthält, sondern wer sich ihrer zu bedienen weiß, ohne sich von ihr fortreißen zu lassen, wie auch Herr eines Schiffes oder eines Rosses nicht ist, wer sich ihrer nicht bedient, sondern wer sie nach seinem Willen zu lenken versteht. (9)

Die Lust dient mir, nicht ich der Lust.[4] Denn das beste ist, Herr der Lust zu sein und nicht ihr Knecht, keineswegs aber, sich ihrer zu enthalten. (10)

Reichtum ist als Mittel zur Lust, aber nicht an sich erstrebenswert. (11)

Ein Überschuß an Besitz ist nicht so unbrauchbar wie ein zu großer Schuh: denn bei dem letzteren behindert das Übermaß den Gebrauch; den Besitz aber kann man im rechten Augenblick ganz oder teilweise gebrauchen. (12)

Die Menschen hinterlassen ihren Kindern Geld; das Wissen darüber aber, wie sie diese Hinterlassenschaft gebrauchen sollen, hinterlassen sie ihnen nicht zugleich. (13)

Einsicht ist ein Gut; aber sie ist nicht um ihrer selbst willen erstrebenswert, sondern wegen des Nutzens, den sie bringt. (14)

Man soll nicht über Vergangenes klagen noch vor Zukünftigem bangen: das ist ein Zeichen von Seelenruhe und ein Beweis gelassener Denkart. Man richte seinen Sinn

auf das, was jeder Tag bringt, und an jedem Tage wieder auf den Augenblick, in dem man etwas tut oder bedenkt. Denn uns gehört allein die Gegenwart, weder die Vergangenheit noch die Zukunft: die erstere ist dahin, die zweite dunkel, soweit sie überhaupt noch kommt. (15)

Körperliche Übung ist ein Mittel zur Erlangung der Tüchtigkeit. (16)

Der Unterschied zwischen Gebildeten und Ungebildeten gleicht dem zwischen gezähmten und ungezähmten Rossen. (17)

Lieber ein Bettler als ungebildet sein: dem Bettler fehlt es nur an Geld, dem Ungebildeten aber an Humanität.[4a] (18)

Wie nicht diejenigen, die am meisten essen und Leibesübungen treiben, sich der besten Gesundheit erfreuen, sondern diejenigen, welche darin das Notwendige tun, so sind auch nicht die Leute wahrhaft gebildet, die viel, sondern diejenigen, die Nützliches lesen. (19)

Wer einzelne Wissenschaften studiert, sich aber fernhält von der Philosophie, der gleicht den Freiern der Penelope: denn sie hielten es lieber mit Melantho, Polydora und den andern Mägden, als daß sie sich fähig gezeigt hätten, um die Herrin selbst zu freien.[5] (20)

Der Weise ist frei von Neid, Leidenschaft und Aberglauben: denn alles das ist eine Wirkung falscher Vorstellungen. Dagegen kann er in Trauer und Angst kommen: denn das beruht auf physischen Vorgängen. (21)

Der Weg zum Hades ist überall ein und derselbe.[6] (22)

(Auf die Frage, welchen Gewinn ihm die Philosophie gebracht habe)

Sicherheit im Verkehr mit jedermann. (23)

(Auf die Frage, was die Philosophen vor anderen Menschen voraus haben)

Wenn alle Gesetze abgeschafft werden, werden wir doch nicht anders leben. (24)

(Auf die Frage, was tüchtige Knaben lernen sollen)

Was sie als Männer brauchen werden. (25)

(Auf die Frage, was im Leben Bewunderung verdiene)

Ein Mann, der Anstand und Maß einzuhalten weiß, weil er, auch wenn er unter eine Menge Schurken gerät, sich nicht aus der Fassung bringen läßt. (26)

(Zu einem Mann, der ihn beschimpfte)

Mir böse Worte zu sagen, hast du die Macht, sie aber in rechter Weise anzuhören, *ich*. (27)

(Zu einem zornig scheltenden Mann)

Wir wollen nicht Reden im Zorne führen, sondern den Zorn durch Reden zur Ruhe bringen. (28)

(Zu seinem Bruder)

Bedenke, daß du mit dem Streit angefangen hast, ich aber mit der Versöhnung. (29)

Das Königtum unterscheidet sich von der Tyrannis wie das Gesetz von der Gesetzlosigkeit und die Freiheit von der Knechtschaft. (30)

Als Dionysios zu Aristippos sagte: „Ich habe keinen Nutzen von dir," erwiderte dieser: „Allerdings; denn wenn du einen Nutzen von mir gehabt hättest, so wärest du längst von der Tyrannis genesen wie von einer Geisteskrankheit." (31)

Ich stelle mich keineswegs in die Reihe derer, deren Lebensziel das Herrschen ist. Denn da es doch schon schwierig genug ist, sich selbst das Nötige zu beschaffen, so scheint es mir unverständig, sich damit nicht zu begnügen, sondern sich auch noch die Sorge für die Befriedigung der Bedürfnisse der andern Bürger aufzuladen. Dabei verzichtet man auf die Erfüllung manches eigenen Wunsches. Tut man aber als leitender Staatsmann nicht alles, was die Bürgerschaft verlangt, so muß man sich dafür gar noch bestrafen lassen: ist das nicht der Gipfel des Unverstandes? Denn die Bürgerschaften der Städte erheben den Anspruch, ihre Beamten behandeln zu dürfen etwa wie ich meine Diener. Ich verlange nämlich von meinen Sklaven, daß sie mir die notwendigen Bedürfnisse reichlich beschaffen, selbst aber nichts davon anrühren, und geradeso meinen die Bürgerschaften, die Beamten seien dazu da, ihnen alles mögliche Gute zu verschaffen; selbst aber dürfen sie nichts davon nehmen. Leute also, die selber recht viel Geschäft haben und solches für andere besorgen wollen, diese würde ich dementsprechend erziehen und unter diejenigen einreihen, die herrschen wollen; mich selbst aber stelle ich in die Reihe derer, die so leicht und so lustvoll als möglich leben möchten ... Aber ich stelle mich auch nicht in die Reihe der Sklaven, sondern es scheint mir da einen Mittelweg zu geben, den ich zu beschreiten versuche und der weder über die Herrschaft noch über die Knechtschaft, sondern über die Freiheit führt, und dieser ist es, der am ehesten zum Glück leitet. (32)

ARISTIPPOS DER JÜNGERE

Es gibt dreierlei Zustände in unserem aus einer Mischung von Gefühlen bestehenden Seelenleben: einen, in dem wir Schmerz empfinden und der dem Sturm auf dem Meere gleicht; einen, in dem wir Lust empfinden und der dem leichten Wogenschlag ähnlich ist; denn die Lust ist eine sanfte, einem günstigen Fahrwind vergleichbare Bewegung; der dritte Zustand, in dem wir weder Schmerz noch Lust empfinden, liegt zwischen diesen beiden: er ist wie Meeres- und Windstille. (1)

THEODOROS

Das höchste Gut ist die Freude, das höchste Übel der Kummer. Güter sind Einsicht und Gerechtigkeit, ihre Gegensätze Übel; ein Mittelding sind Lust und Unlust. Freundschaft hat keinen Wert: sie kann weder unter Toren noch unter Weisen bestehen. Denn bei den ersteren schwindet sie, sobald sie keinen Nutzen mehr abwirft; die Weisen aber brauchen keine Freunde, weil sie sich selbst genug sind.

Es entspricht der Vernunft, daß der gescheite Mann sich nicht für das Vaterland opfert: denn wegen des Vorteils der unverständigen Menge darf nicht die Intelligenz aufs Spiel gesetzt werden. Das Vaterland ist nichts anderes als die Welt.

Diebstahl, Ehebruch und Tempelraub ist unter Umständen zulässig. Denn keine dieser Handlungen ist von Natur böse, wenn man nur das daran hängende Vorurteil beseitigt, das ein Erzeugnis der unverständigen Menge ist.

Auch den Liebesverkehr wird der Weise ohne jede Scheu offen ausüben. (Einen solchen Satz pflegt er folgender-

maßen dialektisch zu begründen:) Eine gebildete Frau ist doch wohl wegen ihrer Bildung nützlich? — Ja. — Und ein gebildeter Knabe oder Jüngling, sofern er gebildet ist? — Ja. — Und eine schöne Frau ist nützlich, sofern sie schön ist, und ein schöner Knabe oder Jüngling ebenfalls? — Ja. — Ein schöner Knabe oder Jüngling ist also nützlich zu dem, wozu er schön ist? — Ja. — Also ist er nützlich für den Verkehr mit ihm. — Allerdings. — Also begeht man keinen Fehler, wenn man diesen Verkehr, soweit er nützlich ist, ausübt und auch nicht, wenn man sich der Schönheit bedient, soweit sie nützlich ist. (1)

Für den Weisen gibt es nie einen ausreichenden Grund, das Leben wegzuwerfen. Denn wie sollte es nicht ein Widerspruch sein, wenn der, der allein das Schöne gut und allein das Übel häßlich nennt und die Zufälligkeiten des Menschengeschickes verachtet, eben von diesen Zufälligkeiten gedrängt aus dem Leben scheiden zu müssen glaubte? (2)

Meine Zuhörer nehmen die Gedanken, die ich ihnen mit der rechten Hand darbiete, mit der linken. So greifen oft auch die ungebildeten Leute ihrem Ungeschick entsprechend, wenn ihnen das Glück von rechts naht, nach links. (3)

ANNIKERIS

Einen allgemeinen Lebenszweck gibt es überhaupt nicht, sondern nur jede einzelne Handlung hat ihren Zweck und dieser besteht in der daraus sich ergebenden Lust. (1)

Wertvoll im Leben sind auch Freundschaft, Liebe, Verehrung der Eltern, Wirken für das Vaterland. Daraus wird für den Weisen, wenn er auch Mühen auf sich nimmt und nur wenige Annehmlichkeiten dabei hat, nichtsdesto-

weniger Glück entspringen. Freilich ist das Glück des Freundes nicht um seiner selbst willen erstrebenswert: denn es ist für dessen Nächsten überhaupt nicht erkennbar. Die Vernunft ist nicht selbständig genug, um auf sich zu vertrauen und sich über die Meinung der Menge zu erheben; sondern wegen der seit langer Zeit mit uns groß gewordenen verkehrten Geistesrichtung muß man sich eben hieran gewöhnen. Man soll einen Freund sich nicht bloß um des Vorteils willen wählen, um ihn, wenn dieser wegfällt, aufzugeben, sondern auch um der vorhandenen Sympathie willen, so daß wir ihm zuliebe auch Widerwärtigkeiten auf uns nehmen. Obwohl man sich also die Lust als Ziel setzt und ihren Wegfall bedauern mag, soll man doch aus Liebe zu dem Freund ihm freiwillig treu bleiben. (2)

HEGESIAS

Höchstes Gut und Übel sind Lust und Unlust. Weder Liebe noch Freundschaft noch Erwerbung von Verdiensten hat etwas zu bedeuten: denn all das erstreben wir nicht um seiner selbst willen, sondern wegen der damit verbundenen Vorteile und mit ihnen fällt auch die Sache selbst. Das Glück ist überhaupt unerreichbar. Denn der Körper hat gar viel durchzumachen und die Seele leidet mit ihm und wird zugleich mit ihm affiziert; der Zufall aber macht manche Hoffnung zunichte und deswegen ist also das Glück unerreichbar. Zwischen Leben und Tod jedoch kann man wählen.

Nichts ist von Natur lustvoll oder widerwärtig, sondern weil man etwas nicht hat oder selten bekommt oder davon übersättigt ist, empfindet man Lust oder Unlust. Armut und Reichtum haben mit der Lust überhaupt nichts zu schaffen:

denn die Lustgefühle der Reichen sind nicht anders als die der Armen. Freiheit und Knechtschaft, edle oder unedle Abstammung, Ehre oder Unehre: das ist alles für den Grad des Lustgefühls gleichgültig.

Der Unverstand hält das Leben für einen Vorteil, für den Verständigen ist es gleichgültig.

Der Weise wird alles nur seinetwegen tun: denn kein anderer Mensch ist ihm ebensoviel wert wie er selbst. Und wenn er auch von einem andern die größten Vorteile erntet, so wiegt das doch die Verdienste nicht auf, die er sich um ihn erwirbt.

Fehler soll man verzeihen; denn sie werden nicht absichtlich begangen, sondern unter dem Druck eines Affektes. Auch soll man niemand hassen, sondern den Irrenden eines Besseren belehren.

Der Weise wird nicht so sehr auf das Erstreben von Gütern ausgehen als auf das Vermeiden der Übel; denn sein Ziel ist, nicht in Unlust und Kummer zu leben. Das erreicht man, wenn man sich gegenüber den Ursachen der Lustgefühle gleichgültig verhält. (1)

DIE MEGARIKER

EUKLEIDES

Aus dem Erotikos

Der Schlaf ist ein jugendlicher und knabenhafter Gott, der leicht zu gewinnen und leicht zu fliehen ist; der andere aber (der Tod) ist grau und greisenhaft und hat sein Wesen meist unter den älteren Leuten: er läßt sich nicht gewinnen noch erbitten. Wenn dieser Gott einmal erscheint, ist es gar schwer, sich davonzumachen; er achtet nämlich

weder auf Worte, noch kann er überhaupt etwas hören: denn er ist taub; auch kann man ihm nichts zeigen oder deutlich machen: denn er ist blind. (1)*

Lehrsätze nach unbestimmten Schriften

Das Seiende ist Eines und außer ihm gibt es nichts; es gibt kein Entstehen noch Vergehen noch irgendwelche Bewegung. (2)

Das Gute ist Eines und trägt nur verschiedene Namen: bald heißt es Einsicht, bald Gott, bald Geist usw. Ein Gegensatz zu ihm existiert nicht. (3)

Die Tugend ist eine Einheit und trägt nur mancherlei Namen. (4)

Eine Erklärung durch Gleichnisse hat keinen Wert. Denn entweder besteht das Gleichnis aus etwas Ähnlichem oder aus etwas Unähnlichem. Besteht es aus etwas Ähnlichem, so wird es sich unvermeidlicherweise mehr mit dieser Ähnlichkeit befassen als mit dem Gegenstand der Ähnlichkeit selbst; besteht das Gleichnis aber aus etwas Unähnlichem, so hinkt der Vergleich. (5)

Mündlicher Ausspruch

Ich will des Todes sein, wenn ich mich nicht an dir räche," sagte zu Eukleides sein Bruder, worauf jener erwiderte: „Und ich, wenn ich dich nicht dazu bringe, uns zu lieben." (6)

EUBULIDES

Fangschlüsse

Der Lügner: Wenn du sagst „ich lüge" und sagst damit die Wahrheit, so lügst du. Du sagst ja, du lügest, und sprichst doch die Wahrheit; also lügst du. (1)

Der Verborgene oder Verhüllte oder Elektra: die berühmte Elektra, die Tochter Agamemnons, weiß gleichzeitig einunddasselbe und weiß es nicht. Während Orestes unerkannt neben ihr steht, weiß sie, daß Orestes ihr Bruder ist, weiß aber nicht, daß *er* es ist. —

Sage mir, kennst du deinen Vater? — Ja. — Wie nun? Wenn ich jemand verhüllt neben dich stelle und dich frage: „Kennst du diesen Mann?" Was wirst du sagen? — Natürlich: nein. — Aber eben dies war dein Vater. Also, wenn du diesen nicht kennst, so kennst du offenbar deinen Vater nicht. (2)

Der Haufenschluß (Sorites): Ist zwei nicht wenig? Nicht auch drei? Dies zugegeben nicht auch vier? Und so weiter bis zu zehn. Da also zwei wenig ist, so ist auch zehn wenig. (3)

Der Hörnerschluß: Wenn man etwas nicht verloren hat, so hat man es. Hörner hast du nicht verloren; also hast du Hörner. (4)

DIODOROS KRONOS

Allem kommt nur ein Vermögen zu, solange es tätig ist; solange etwas nicht tätig ist, vermag es auch nichts: wer z. B. nicht baut, vermag auch nicht zu bauen, sondern nur der Bauende vermag es, solange er baut. Ebenso ist es bei den andern Tätigkeiten. (1)

Es kann nur das geschehen, was entweder wirklich ist oder wirklich sein wird. (2)

Der Unumstößliche (Kyrieuon): Alles Vergangene muß notwendig wirklich sein. Aus etwas Möglichem kann nichts Unmögliches hervorgehen. Möglich aber ist, was weder wirklich ist noch sein wird. Folglich ist es unmög-

lich, daß etwas geschehe, was weder wirklich ist noch sein wird. (3)

Es bewegt sich nie etwas, sondern es hat sich immer nur bewegt. Ein Stoffatom muß sich nämlich in einem Raumatom befinden und kann sich deswegen weder in diesem bewegen — denn es füllt es ja aus und zur Bewegung bedürfte es eines größeren Raumes — noch in einem, in dem es nicht ist; denn es ist ja noch nicht in diesem, um sich auch in diesem zu bewegen. Also bewegt es sich auch nicht. Aber nach der Auffassung unseres Verstandes hat es sich bewegt: denn was man vorher an der einen Stelle sah, das sieht man jetzt an einer andern, was unmöglich wäre, wenn es sich nicht bewegt hätte. Denn jeden Augenblick ist das Bewegte an einer Stelle; was aber an einer Stelle ist, bewegt sich nicht. Folglich bewegt sich das Bewegte nicht. —

Es gibt zwei Arten von Bewegungen: eine überwiegende und eine vollständige. Die überwiegende Bewegung besteht darin, daß an einem Körper die Mehrzahl seiner Teile sich bewegt und nur wenige in Ruhe bleiben, die vollständige darin, daß sämtliche Teile eines Körpers sich bewegen; und zwar scheint von diesen zwei Arten von Bewegungen die überwiegende der vollständigen voranzugehen. Die überwiegende Bewegung gibt es aber nicht, wie wir beweisen werden; folglich kann es auch die vollständige nicht geben. Es soll ein Körper zugrunde gelegt werden, der aus drei Atomen besteht, von denen zwei sich bewegen, während das dritte unbewegt bleibt: denn dies erfordert die überwiegende Bewegung. Wenn wir nun diesem Körper ein unbewegtes viertes Atom hinzufügen, so wird wieder eine Bewegung stattfinden. Denn wenn der aus drei Atomen bestehende Körper sich bewegt, weil zwei

von diesen in Bewegung sind und nur eines unbewegt ist, so wird er sich auch bewegen, wenn ein viertes Atom hinzutritt: denn die drei Teile, mit denen er sich anfangs bewegte, sind stärker als das hinzugefügte eine Atom. Wenn aber der aus vier Atomen bestehende Körper sich bewegt, so wird er sich auch bewegen, wenn es fünf Atome sind: denn die vier Atome, mit denen er sich vorhin bewegte, sind stärker als das hinzugefügte Atom. Und wenn der aus fünf Atomen bestehende Körper sich bewegt, so wird er sich gewiß auch bewegen, wenn ein sechstes Atom hinzukommt, da die fünf stärker sind als das eine. Und so geht es weiter bis zu zehntausend Atomen und es zeigt sich, daß die überwiegende Bewegung unmöglich ist. Denn es ist widersinnig zu behaupten, ein Körper bewege sich gemäß dem Übergewicht, an dem 9998 Atome unbewegt sind und nur zwei sich bewegen. Also gibt es keine überwiegende Bewegung. Trifft dies zu, so gibt es auch keine vollständige Bewegung, woraus folgt, daß es überhaupt keine Bewegung gibt. (4)

Wenn eine Mauer zugrunde geht, so geht sie entweder zugrunde, solange die Steine noch aneinander haften und ineinandergefügt sind oder wenn sie auseinander sind. Die Mauer geht aber weder zugrunde, solange die Steine noch aneinander haften und ineinander gefügt sind, noch wenn sie auseinander sind. Also geht sie überhaupt nicht zugrunde. (5)

STILPON

Aus dem Dialog Metrokles

Stilpon fuhr den Metrokles zornig an.[1] (1)

Lehrsätze nach unbestimmten Schriften

Wenn wir von einem Pferd aussagen, es laufe, so ist der prädizierte Gegenstand nicht identisch mit dem Prädikat; sondern es ist [z. B. in dem Satze „der Mensch ist gut"] der Begriff „Mensch" etwas anderes als der Begriff „gut"; und ebenso ist „ein Pferd sein" etwas anderes als „im Lauf begriffen sein". Indem wir einen Begriff von beiden verlangen, dürfen wir nicht einen und denselben beiden zuschreiben. Es ist also ein Fehler, wenn man den einen Begriff mit dem andern prädiziert. Denn wenn „gut" mit „Mensch" und „laufen" mit „Pferd" zusammenfällt, wie können wir dann „gut" auch von einer Speise oder einem Heilmittel und — beim Zeus! — „laufen" auch von Löwen und Hunden aussagen? Ist es aber etwas anderes, so verfahren wir unrichtig, wenn wir von einem Menschen sagen, er sei gut, und von einem Pferd, es laufe. (2)

Wer „der Mensch" sagt, sagt damit gar nichts. Denn er meint damit weder diesen noch jenen. Wie sollte er denn diesen eher meinen als jenen? Also auch jenen nicht. (3)

Was man mir da zeigt, ist nicht Kohl. Denn Kohl gab es vor zehntausend Jahren; also ist dies kein Kohl. (4)

Der Weise genügt sich selbst und braucht daher keinen Freund. Das höchste Gut ist die Gefühllosigkeit. (5)

ALEXINOS

Das Poetische ist besser als das Nicht-Poetische, das Grammatische besser als das Nicht-Grammatische; auch was man in andern Künsten lernt, ist besser als was man nicht lernt. Es gibt aber nichts, das besser wäre als die Welt; also ist die Welt etwas Poetisches und Grammatisches.[2] (1)

DIE ELISCH-ERETRISCHE SCHULE

PHAIDON

Aus dem Dialog Zopyros

Man sagt ja, Sokrates, dem jüngsten Sohn des Perserkönigs, habe jemand einen jungen Löwen geschenkt, und, wie ich höre, folgte der Löwe, der mit dem Knaben aufwuchs, diesem noch, als er schon im Jünglingsalter stand, auf Schritt und Tritt, so daß man in Persien sagte, er liebe den Knaben. (1)

Der Physiognomiker betrachtete den Sokrates und sagte: „Er hat die Augen eines Wollüstigen." Als darauf dessen Schüler auf ihn eindrangen, um für die Beschimpfung ihres Meisters an ihm Rache zu nehmen, sagte Sokrates: „Seid ruhig, meine Freunde; ich bin es allerdings; aber ich habe mich in der Gewalt."[1] (2)

Aus dem Dialog Simon

Für die Philosophie ist nichts unheilbar, sondern sie reinigt an jedermann jede Lebensweise, Beschäftigung und Leidenschaft, überhaupt alles Derartige. Wenn sie sich ja nur an den gut veranlagten und wohlerzogenen Naturen genügend erweisen würde, so wäre nichts Merkwürdiges an ihr; wenn sie aber auch so tief gefallene Menschen wieder zum Licht emporführt, so scheint sie mir etwas außerordentlich Wunderbares zu sein. (3)

Aus einem unbestimmten Dialog

Manche Tierchen stechen, ohne daß man es spürt: so schwach ist ihre Kraft und so geschickt täuschen sie über die Gefahr hinweg. Erst die Geschwulst zeigt den

Stich an, und selbst an der Geschwulst gewahrt man keine Wunde. Geradeso wird es dir bei der Unterhaltung mit geistig bedeutenden Männern gehen: du merkst es nicht, wie und wann sie dir nützt; aber daß sie dir genützt hat, wirst du merken. (4)

MENEDEMOS

Nachrichten über seine Lehre

Nicht wahr, das Eine ist von dem Andern verschieden? — Ja. — Nützlichsein ist aber doch etwas anderes als das Gute? — Ja. — Also ist das Gute nicht Nützlichsein. (1)

Verneinende Urteile haben keinen Wert; dafür sind bejahende zu setzen. Unter diesen haben nur die einfachen Gültigkeit, nicht die verwickelten und zusammengesetzten. (2)

Alles Gute beruht auf dem Verstand und auf der Schärfe des Verstandes, mittels dessen man die Wahrheit erkennt. (3)

Die Tugend ist eine Einheit und trägt nur verschiedene Namen. Was man Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit nennt, ist dasselbe: wie Mensch und Sterblicher. (4)

Geflügelte Worte

(Über Bions[2] Polemik gegen die Wahrsager)

Er bringt Tote um. (5)

(Auf die Äußerung eines Knaben: „Es ist das größte Gut, alles zu bekommen, was man begehrt")

Aber ein noch viel größeres, nur das zu begehren, was man braucht.[3] (6)

Aus dem Alkibiades

Alkibiades ist krank; eine fieberhafte Unruhe treibt ihn überall umher: vom Lykeion in die Volksversammlung, von der Volksversammlung ans Meer, vom Meer nach Sizilien. (1)

Wir saßen auf den Bänken im Lykeion, wo die Kampfordner den Wettkampf anordnen. (2)

Dieser kam am leichtesten von den Menschen zu seinen fünfzig Jahren. (3)

Wie die Verkäuferinnen die Ferkel mästen. (4)

Er hätte wohl am liebsten auch die zwölf Götter getadelt: so voll war er von Hochmut und von der Meinung, niemand sonst sei etwas wert. (5)

Ich [Alkibiades] bin doch glücklich und stamme aus vornehmster Familie. (6)

Würdest du wünschen, dich gegen deine Eltern so benommen zu haben, wie man es von Themistokles in Beziehung auf die seinigen sagt? — Gewiß nicht, sagte er, Sokrates! — Scheint es dir, daß die Menschen notwendigerweise vorher ungebildet oder gebildet, des Reitens unkundig oder kundig sind? — Mir scheint, daß sie notwendigerweise vorher ungebildet und des Reitens unkundig sind. (7)

Gut [schien?] auch Apollodoros den schlechten Menschen zu verteidigen: Jenes, sagte er, hätte ich nicht gedacht, daß Themistokles von seinem Vater enterbt worden wäre. Denn eine solche Handlungsweise ist das Zeichen eines schlechten Menschen und weitgehender

Torheit, wenn man in solche Zwistigkeiten und in die größten Feindseligkeiten mit seinen eigenen Eltern gerät. Davor könnte sich selbst ein Kind hüten. — Für etwas so Kleines also, sagte ich, hältst du es, Alkibiades, mit seinen Eltern zu zerfallen, daß beim nächsten besten ... (8)

Als ich merkte, daß er auf Themistokles eifersüchtig war, sagte ich [Sokrates]: Nachdem du dich also erkühnt hast, das Leben des Themistokles anzugreifen, so sieh zu, was für ein Mann es ist, den zu tadeln du dich da unterfangen hast. Denn bedenk' einmal, wo die Sonne auf- und wo sie untergeht.

[Alkibiades] So etwas zu wissen (sagte er), ist nicht schwer.

[Sokrates] Hast du dir schon einmal überlegt, daß über ein Land namens Asien, das sich so weit wie die Bahn der Sonne erstreckt, ein einziger Mann herrscht?

[Alkibiades] Gewiß (sagte er), der Großkönig.

[Sokrates] Weißt du nun, daß dieser gegen unser Land und gegen Sparta zu Felde zog in der Meinung, wenn er diese beiden Staaten unterwerfe, mit Leichtigkeit auch das übrige Hellas sich untertan machen zu können. Und er hat den Athenern einen solchen Schrecken eingejagt, daß sie das Land verließen und nach Salamis flüchteten, nachdem sie den Themistokles zu ihrem Feldherrn erwählt und es ihm überlassen hatten, nach seinem Gutdünken ihre Sache zu führen. Darin also, was dieser Mann über sie beschließe, sahen die Athener ihre größte Hoffnung auf Rettung. Und trotzdem verlor Themistokles in dieser Lage nicht etwa den Mut, weil die Macht der Griechen an Zahl der Schiffe und Landtruppen bei weitem die kleinere, die des Königs dagegen überlegen war, sondern er wußte, daß, wenn jener

ihn nicht durch die Klugheit seiner Entschlüsse übertreffe, alles andere, so viel und so groß es auch sein möge, ihm nicht viel nützen werde; hatte er doch erkannt, daß gewöhnlich die größere Stärke auf seiten derjenigen ist, an deren Spitze die tüchtigsten Männer stehen. Und so mußte denn auch der König an dem Tage, an dem er sich mit einem ihm überlegenen Manne zu schlagen hatte, es erfahren, daß seine Sache die schwächere sei. Und zwar ging Themistokles trotz dieser großen Übermacht mit solcher Leichtigkeit zu Werke, daß er, nachdem er den König zur See besiegt hatte, die Athener bestimmen wollte, die von diesem geschlagene Schiffbrücke abzubrechen. Als ihm dies nicht gelang, sandte er dem König eine dem Beschluß der Athener entgegengesetzte Nachricht: daß, während die Athener die Brücke hätten abbrechen wollen, er diesem Plan entgegengetreten sei und versucht habe, den König und sein Heer zu retten. Daher sind nicht nur wir und die übrigen Hellenen überzeugt, daß Themistokles unser Retter war, sondern auch der von ihm besiegte König glaubte diesem einzigen Manne in der Welt seine Rettung zu verdanken: so sehr war ihm Themistokles an Klugheit überlegen. Als dieser dann aus seiner Heimat verbannt wurde, erwies sich ihm der König für seine vermeintliche Rettung dankbar und verlieh ihm außer zahlreichen andern Geschenken die Herrschaft über ganz Magnesia, so daß er auch in der Verbannung viele Athener in der Heimat, die sich zur guten Gesellschaft rechneten, an Macht und Besitz übertraf. Wer sonst dürfte nun in jener Zeit mit Recht den Anspruch erheben, der mächtigste Mann zu sein, als Themistokles, der als Feldherr der Hellenen den König, der die Welt vom Sonnenauf- bis zum Sonnenuntergang

beherrschte, niederzwang? Bedenke nun, Alkibiades, sagte ich, daß ihm, der so klug war, sein großes Wissen nicht genügte, um ihn vor der Verbannung und Ächtung seitens der Stadt zu schützen, sondern daß es dazu nicht ausreichte! Wie meinst du nun, daß es bei minderwertigen Menschen steht, die keine Sorgfalt auf ihre Bildung verwenden? Ist es nicht schon wunderbar, daß sie auch nur ihre kleinen Angelegenheiten in Ordnung halten können? Und mache mir, Alkibiades, sagte ich, nicht den Vorwurf, daß ich gegenüber dem Schicksal und der Religion mich ungläubig verhalte, wenn ich alle von ihm erreichten Erfolge seinem Wissen zuschreibe und überzeugt bin, daß keinerlei Zufall bei diesen seinen Taten im Spiele war. Denn ich könnte dir viel eher beweisen, daß diejenigen, die entgegengesetzter Ansicht wie ich sind, ungläubig sind, als diese mir, daß Guten und Bösen der Zufall gleich mitspiele, anstatt daß den Rechtschaffenen, die doch gottesfürchtiger sind, von den Göttern das bessere Los zuteil werde. (9)

Alkibiades brach in Tränen aus und legte den Kopf auf meine Knie ganz niedergeschlagen, daß er an Geschicklichkeit sich entfernt nicht mit Themistokles vergleichen könne. (10)

Er bat mich flehentlich, ich möge ihn tüchtig machen und von seiner schmählichen Unzulänglichkeit befreien. (11)

Wenn ich meinen würde, durch irgendeine Kunst jemand nützen zu können, so würde ich mir den Vorwurf großer Torheit machen; nun aber glaube ich, daß mir in Hinsicht auf Alkibiades diese Fähigkeit durch göttliche Fügung verliehen worden ist, und es ist also daran gar nichts, was Bewunderung verdiente.

Von den Kranken werden ja auch viele teils durch menschliche Kunst, teils durch göttliche Fügung gesund. Diejenigen, welche durch menschliche Kunst gesund werden, erreichen das durch ärztliche Behandlung; diejenigen aber, die durch göttliche Fügung Heilung erlangen, führt der eigene Trieb zu dem, was ihnen heilsam ist: bald treibt es sie, sich zu erbrechen, wenn ihnen dies zuträglich ist, bald treibt es sie, auf die Jagd zu gehen, wenn sie spüren, daß ihnen Anstrengung zuträglich ist.

Mir aber ging es wegen meiner Liebe zu Alkibiades nicht anders als den Bakchen. Denn wenn diese des Gottes voll sind, so schöpfen sie aus Quellen, wo andere kaum Wasser holen können, Milch und Honig. So glaubte auch ich, obwohl ich nicht im Besitz eines Wissens bin, durch dessen Mitteilung ich einem Menschen nützen könnte, doch wegen meiner Liebe Alkibiades durch meinen Verkehr besser machen zu können. (12)

Aus dem Axiochos

Ich glaube, daß dieses von jenem so verschieden ist wie der Mann vom Weibe. (13)

Aus der Aspasia

Daß du die Wissenschaft höher als alles andere schätzest, Sokrates, das höre ich dich oft versichern, wenn du die jungen Leute bald diesem, bald jenem Lehrer empfiehlst; du rätst ja auch dem Kallias, seinen Sohn in die Schule der Aspasia von Milet zu schicken, einen Mann zu einer Frau. (14)

Rodogyne, die Königin von Persien, hat das persische Reich groß gemacht. Sie zeigte sich bei ihren Unternehmungen tapfer und furchtbar. Einmal erhielt sie, als sie sich gerade die Haare machte, die Nachricht, daß eines ihrer Völker abgefallen sei. Da ließ sie das Haar halbgemacht und flocht es nicht eher zu Ende, als bis sie die Unterwerfung des genannten Volkes erreicht hatte. Es gab daher ein Weihegeschenk von ihr, eine goldene Statue, die sie darstellte, wie sie das Haar zur Hälfte geflochten auf dem Kopfe, zur Hälfte noch lose herabhängen hatte. (15)

Und du selbst, Sokrates, gehst in deinem Alter noch zu ihr [Aspasia], und doch genügt auch sie dir nicht als Lehrerin! (16)

Die Frauen aus Ionien sind alle zusammen gewinnsüchtige Buhlerinnen. (17)

Thargelia aus Milet kam nach Thessalien und verkehrte mit Antiochos, der damals ganz Thessalien beherrschte.[1] (18)

Aspasia hat den Perikles in der Redekunst unterrichtet. (19)

Aspasia von Milet schärfte die Sprache des Perikles nach den Regeln des Gorgias. (20)

Perikles erbat die Freisprechung der Aspasia gar eindringlich im Widerspruch mit dem Recht, indem er Tränen für sie vergoß und die Richter anflehte. (21)

Nach dem Tode des Perikles heiratete Aspasia den Schafhändler Lysikles und machte ihn zu einem gewaltigen Redner. (22)

Du scheinst es mir den Leuten vor Gericht nachtun zu wollen, die für sich und für andere in die Schranken treten. (23)

Aspasia. Sage mir, bitte, Gemahlin Xenophons, wenn deine Nachbarin einen schöneren Goldschmuck hätte als du, möchtest du dann lieber diesen oder den deinigen?

Xenophons Gemahlin. Diesen (sagte sie).

A. Und wenn ihr Kleid und ihr sonstiger weiblicher Schmuck wertvoller wäre als der deinige, möchtest du dann lieber diesen oder den deinigen?

X. G. Natürlich den ihrigen (erwiderte sie).

A. Gut (sagte sie), und wenn jene einen besseren Mann hätte als du, möchtest du dann lieber den deinigen oder den ihrigen?

Hier errötete die Frau; Aspasia aber begann sich nun mit Xenophon selbst zu unterhalten.

A. Bitte, Xenophon (sagte sie), wenn dein Nachbar ein besseres Pferd hätte als du, möchtest du dann dein oder sein Pferd lieber?

X. Das seinige (sagte er).

A. Und wenn er ein besseres Landgut hätte als du, welches von beiden möchtest du dann lieber haben?

X. Seines, das bessere natürlich (sagte er).

A. Und wenn er eine bessere Frau hätte als du, möchtest du dann die deine oder die seine lieber?

Hier schwieg auch Xenophon. Da sagte *Aspasia:* Weil ihr also beide gerade auf die Frage keine Antwort gebt, auf die ich allein eine hatte hören wollen, so will ich euch sagen, was jedes von euch denkt. Auch du, Frau, möchtest den besten Mann haben, und auch du, Xenophon, möchtest die auserlesenste Frau besitzen. Wenn ihr es also nicht dahin bringt, daß es weder einen besseren Mann noch eine auserlesenere Frau auf Erden gibt, so werdet ihr sicherlich immer das, was ihr für das beste haltet, bei weitem

am meisten erstreben: daß du der Gatte der bestmöglichen Frau und diese hier die Gemahlin des bestmöglichen Mannes sei. (24)

Kritobulos. Haben die Männer, Sokrates, von denen du sagst, daß sie tüchtige Frauen besitzen, diese selbst gebildet?

Sokrates. Am besten ist's, sich selbst zu überzeugen. Ich werde dich der Aspasia vorstellen, welche dich über dies alles gründlicher als ich belehren wird. (25)

Kritobulos. Warum (sagte Kritobulos) sagst du mir denn nur dies, als ob es nicht bei dir stünde, über mich zu reden, was du willst?

Sokrates. Doch nicht, beim Zeus, wie ich einmal von Aspasia gehört habe. Denn diese sagte: Die Geschicklichkeit der guten Freiwerberinnen bestehe darin, die Leute nur dadurch zu Ehebündnissen zu bringen, daß sie von ihren guten Eigenschaften wahrheitsgemäß reden, sich aber nicht dazu hergeben, solche in lügenhafter Weise anzupreisen; denn sehen sie sich dann getäuscht, so hassen sie nicht nur einander, sondern auch die Freiwerberin. (26)

Aus dem Kallias

Prodikos hat den Theramenes, der sein Schüler war, ausgebildet und Anaxagoras den Philoxenos, den Sohn des Eryxis und den Ariphrades, den Bruder des Kitharöden Arignotos. (27)

Der Daduche[2] Kallias war mit Aristeides verwandt. Als ihn nun seine Gegner auf Tod und Leben anklagten und die einzelnen Punkte der Anklage zur Genüge ausgeführt hatten, da brachten sie vor dem Gerichtshof, von der Sache abschweifend, noch folgendes zur Sprache: „Ihr wißt,"

sagten sie, „daß Aristeides, der Sohn des Lysimachos, Gegenstand der Bewunderung von ganz Hellas ist. Wie meint ihr nun, daß es mit seinem Hauswesen stehe, da ihr ihn in so ärmlichem Mantel öffentlich auftreten seht? Ist es nicht wahrscheinlich, daß er, der, wenn er ausgeht, friert, zu Hause hungert und auch sonst das Nötige entbehrt? Und ihn läßt Kallias, sein Vetter, der reichste Mann in Athen, mit Weib und Kind darben, und das, obgleich er den Mann sich oft zunutze gemacht und häufig aus seinem Einfluß bei euch Vorteil gezogen hat.“ Als nun Kallias sah, daß die Richter laut ihren Unwillen kundgaben und gegen ihn erbittert waren, rief er den Aristeides herbei und forderte ihn auf, vor Gericht Zeugnis abzulegen, daß er ihm oft und viel Geld angeboten und ihn gebeten habe, es zu nehmen, Aristeides es aber zurückgewiesen habe mit der Bemerkung, er dürfe sich auf seine Armut mehr zugute tun als Kallias auf seinen Reichtum; denn man könne alle Tage Leute sehen, die von ihrem Reichtum einen guten oder schlechten Gebrauch machen; dagegen solche, die sich mit der Armut anständig abfinden, treffe man selten; zu schämen brauche sich nur, wer seine Armut widerwillig ertrage. Als Aristeides dies dem Kallias bezeugt hatte, da war unter den Zuhörern niemand, der beim Weggehen nicht lieber mit Aristeides arm, als mit Kallias hätte reich sein mögen. (28)

Es gibt Leute, die ihre Lebensweise nicht prunkvoll genug gestalten können, die darauf aus sind, verschiedene Kleider nicht nur in demselben Jahre, sondern auch an demselben Tage zu tragen und die auch auf geheime Vergnügungen viel Geld verwenden. Und wie Leute, deren natürliche Hautfarbe verblaßt ist, sich mit künstlichen Mitteln

schminken, so nehmen diese, die den Ruf echter Tugend verscherzt haben, der jedermann naturgemäß zuteil wird, ihre Zuflucht zu dem, der aus der Gefallsucht entspringt, indem sie durch Geldspenden und Bewirtungen des Volkes um den Ruhm bei der Menge buhlen. Das führt bei ihnen, wie ich glaube, natürlicherweise dazu, daß sie in große Not kommen: denn sie selber können mit Wenigem nicht leben und die ihnen Nahestehenden wollen sie nicht aufnehmen, ohne einen Lohn dafür zu bekommen, daß sie ihr Lob singen ...

Wenn der Reichtum glücklich machen könnte, so müßte man den Reichtum vorziehen; da es aber am Tage liegt, daß die Tugend allein dies bewirken kann, so ist es eine Torheit, das wirkliche Gut fahren zu lassen und dem scheinbaren nachzujagen ...

Als den einzigen Ausgangspunkt des Glückes betrachte ich verständige Gesinnung. Wer keiner Vernunft zugänglich ist und sein Vertrauen auf Gold und Silber setzt, hat fürs erste das Gut, das er zu besitzen wähnt, nicht und ist ferner um so unglücklicher als die andern Menschen, als er unter dem Zwange der Not, wo nicht jetzt, so doch später einmal zur Vernunft kommen wird. In dem Wahn, glücklich zu sein, bringt er sich einerseits um seinen wahren Vorteil, andererseits richtet er sich durch seinen Aufwand zugrunde und abgesehen davon, daß er unglücklich war, sieht er sich jetzt auch noch der wahrhaft menschlichen Güter beraubt in Hinsicht auf eine gute Hoffnung für die Zukunft. Denn ein solcher Mensch ist für die Tugend unrettbar verloren, der sich berücken läßt durch die Schmeichelei von Menschen, deren Umgang gefährlich ist, berücken durch den Zauber von Vergnügungen, die durch

alle Sinne der Seele zusetzen und, was an Schönheit und Zucht ihr innewohnt, allmählich austilgen ...

Sollte man nun nicht den Knaben klar machen, daß sie die Hoffnungen, die man auf sie setzt, in sich selbst tragen, daß, wenn sie nicht tüchtig werden, ihr Leben verloren ist und daß, wenn sie elendiglich Hungers sterben, sie nur die verdiente Strafe für ihr Nichtstun trifft? Und doch verlangt das Gesetz von den Eltern nur, dem Kinde bis zur Mannbarkeit Unterhalt zu gewähren. Ihr aber — so könnte vielleicht ein Staatsmann zu seinen Söhnen, die ihn beerben möchten, unwillig sagen — gedenkt, nicht einmal, wenn ich tot bin, die Hand von mir zu lassen, sondern sogar von mir, dem Toten, wollt ihr, die Lebenden, noch Unterhalt verlangen und euch nicht schämen, daß ihr ein Leben führt, bei dem noch weniger herauskommt als im Tode? Von mir verlangt ihr, daß ich auch nach dem Tode noch für andere etwas übrig haben soll, euch aber wird euer Besitz nicht einmal zum Leben ausreichen. (29)

Aus dem Miltiades

Dies ist Miltiades, des Stesagoras Sohn, der als Knabe in Olympia auftrat und im Aushalten von Anstrengungen sogar seinen Turnlehrer übertraf, der sie ihm auferlegte. Dort kämpfte er größere und ältere Knaben, als er selbst war, nieder und, als er mit ihnen um den Kranz in die Schranken treten wollte, ließ er sich nur ungern von seinem Turnlehrer hinausführen. Dazu führten noch Leute über ihn die Aufsicht, die ihm weder im Alter noch im Charakter ähnlich waren: diesen allen mußte er gehorchen. Ein nicht sehr tüchtiger Erzieher pflegte ihn zu begleiten, aber auch

gegen ihn war er niemals widerspenstig. Das war sein Tun und Treiben im Knabenalter. Als er aber ins Jünglingsalter eintrat, hielt er es für einen schönen Grundsatz zu schweigen, und er war schweigsamer als Standbilder aus Erz. Es erschien ihm auch als ein schöner Grundsatz, auf seinen Körper Sorgfalt zu verwenden, und er hat dies in solchem Maße getan, daß er noch jetzt unter seinen Altersgenossen sich am besten konserviert hat. (30)

Bei einem jungen Menschen ist es immer ein sicheres Zeichen des Anstandes, wenn er zu schweigen versteht, daß er nicht, während er einem andern zuhört, in Aufregung gerät oder gegen jedermann wiederbellt, sondern daß er, auch wenn ihm in der Unterhaltung ein Wort nicht gefällt, sich ruhig verhält und wartet, bis der andere ausgesprochen hat. Hat dieser dann ausgesprochen, so soll er auch nicht sogleich eine Erwiderung gegen ihn loslassen, sondern ein Weilchen zuwarten, ob der, welcher gesprochen hat, vielleicht zu dem Gesagten noch etwas hinzufügen, etwas daran ändern, oder etwas davon zurücknehmen möchte. (31)

Aus dem Telauges

Telauges zahlte für den Mantel, den er trug, dem Tuchscherer täglich einen halben Obolos[3] Miete; er trug ein Schaffell umgegürtet und Schuhe, die mit brüchigen Nesteln geschnürt waren. (32)

Wenn du es zu einer ernsten Gesinnung bringst, so ist das ein Gut, das auch wir zu genießen haben werden. Auch von Solon, dem Gesetzgeber, sagte ich, haben wir ebenso, obgleich er gestorben ist, noch jetzt viel Gutes zu genießen. (33)

Aus unbestimmten Dialogen

Als Aristippos in Olympia mit Ischomachos[4] zusammentraf, fragte er ihn, was denn den Inhalt von Sokrates' Gesprächen bilde, daß er auf die Athener einen solchen Eindruck mache. Und als er einige wenige Samenkörner und Beispiele aus seinen Reden in sich aufgenommen hatte, da fühlte er sich so erschüttert, daß er ganz gebrochen war und bleich und mager wurde, bis er voll brennenden Durstes nach Athen fuhr, um an der Quelle zu schöpfen, und den Mann, seine Worte und seine Philosophie ergründete, deren Ziel war, die eigenen Fehler kennenzulernen und sich davon freizumachen. (34)

Länger zu schlafen als recht ist, ziemt mehr den Toten als den Lebenden. (35)

Es ist dem Menschen nicht unmöglich, gut und rechtschaffen zu sein. (36)

DIE ALTE AKADEMIE

SPEUSIPPOS

Aus der Schrift Der Philosoph

Parmenides soll auch seinen Mitbürgern Gesetze gegeben haben. (1)

Aus der Schrift An Kleophon

Wenn es um das Königtum eine ernsthafte Sache und der Weise allein König und Herrscher ist, so ist auch das Gesetz etwas Ernsthaftes: denn es ist eine richtige und vernünftige Bestimmung. (2)

Aus der Schrift Die pythagoreischen Zahlen

Zehn ist die vollkommene Zahl und richtiger- und natürlicherweise stoßen wir auf sie beim Rechnen auf allerlei Art unwillkürlich, wir Hellenen und alle Welt. Denn sie hat viele besondere Eigenschaften, die ihr gemäß dieser ihrer Vollkommenheit zukommen; viele Eigenschaften aber (sc. die sie hat) sind ihr nicht besonders eigentümlich, aber als vollkommene Zahl muß sie auch diese haben. Fürs erste muß sie gerade sein, damit die ungeraden und geraden Zahlen gleichmäßig darin enthalten seien und nicht ungleichmäßig. Denn da immer die ungerade Zahl früher ist als die gerade, so würde, wenn nicht der andere Faktor des Produktes gerade wäre, der eine das Übergewicht bekommen. Ferner müssen gleichmäßig sein die ersten und unzusammengesetzten und die abgeleiteten und zusammengesetzten Zahlen: die Zehnzahl aber enthält sie gleichmäßig, was bei keiner Zahl unter zehn zutrifft, bei denen über zehn aber häufig (z. B. bei zwölf und einigen anderen); doch ist auch ihr Stamm zehn. Sie ist die erste Zahl, die diese Eigenschaft hat und die kleinste von denen, welchen eine gewisse Vollkommenheit zukommt, und das ist eben ihre besondere Eigentümlichkeit, daß man an ihr zuerst die unzusammengesetzten und die zusammengesetzten Zahlen gleichmäßig wahrnimmt. Vermöge dieser Eigenschaft hat sie auch die vielfachen wieder gleichmäßig und die untervielfachen, von denen jene das Vielfache sind: denn sie schließt die untervielfachen bis zu fünf ein, die Zahlen von sechs bis zehn aber sind die vielfachen. Da 7 von keiner Zahl ein Vielfaches ist, muß man diese Zahl ausnehmen und ebenso 4 als Vielfaches von 2, so daß sie wiederum gleichmäßig sind. Ferner sind in 10 alle Verhältnisse ent-

halten: das des Gleichen, des Größeren und Kleineren, des Bruchteils und der übrigen Begriffe sind darin sowie auch die Linien, die Flächen und die Körper. Denn 1 ist der Punkt, 2 die Linie, 3 das Dreieck und 4 die Pyramide. Das sind aber alles Elemente und Grundformen gleichartiger Figuren. Es ist nun unter den Verhältnissen das erste eben dies, welches man an diesen Formen wahrnimmt: daß es das gleiche übertrifft und seine Vollendung in der Zehnzahl hat.[2] Bei den Flächen und Körpern sind die Elemente diese: Punkt, Linie, Dreieck, Pyramide. Diese ergeben die Zahl zehn und haben darin ihre Vollendung: nämlich die Vierzahl in den Winkeln und Flächen der Pyramide, die Sechszahl in den Kanten, so daß es zehn gibt. Die Vierzahl wieder liegt in den Zwischenräumen zwischen Punkt und Linie und den Endpunkten (der letzteren),[3] die Sechszahl in den Seiten und Winkeln des Dreiecks, so daß es wieder zehn ausmacht. Und sie kommt auch bei den Figuren heraus, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt der Zahl untersucht. Die erste ist das gleichseitige Dreieck, das nur eine Linie und einen Winkel hat: ich sage einen, weil alle gleich sind: denn das Gleiche ist immer ununterscheidbar und einförmig. Die zweite Figur ist das halbierte Quadrat: da sie einen Unterschied in den Linien und Winkeln hat, kommt daran die Zweizahl zum Ausdruck. Die dritte ist die Hälfte des gleichseitigen Dreiecks, die man auch Halbdreieck nennt. Denn sie ist in jeder Hinsicht durchaus ungleich und ihr entspricht durchaus die Dreizahl. Dasselbe ergibt sich bei den Körpern, wenn man bis zu vier vorgeht, so daß auch dies sich so mit der Zehnzahl berührt. Denn die erste Pyramide entsteht, indem sie nur eine Linie und daher lauter gleiche Flächen hat: [insofern entspricht sie

der Einzahl; die zweite entsteht,][4] indem sie die Winkel an der Grundfläche mit drei Flächen umfaßt, denjenigen an der Spitze aber mit vier solchen umschließt, so daß sie infolgedessen der Zweizahl gleicht; die dritte aber der Dreizahl, weil sie auf einem halbierten Quadrat ruht und mit der einen sichtbaren Seite, da sie auf einer aus einem halben Quadrat bestehenden Fläche aufsitzt, auch noch einen anderen Unterschied hat, nämlich den des Winkels an der Spitze, so daß sie sich der Dreizahl vergleichen läßt, insofern sie über der mittleren Seite der Grundfläche einen rechten Winkel hat. Der Vierzahl aber entspricht die vierte Pyramide ebenso, die sich auf der Fläche eines Halbdreiecks erhebt, so daß das Gesagte wieder in der Zehnzahl seine Vollendung findet. Dasselbe gilt auch von der Entstehung: denn die erste Grundform der Größenausdehnung ist der Punkt, die zweite die Linie, die dritte die Fläche, die vierte der Körper. (3)

Aus der Schrift Ähnlichkeiten

Das Wiesenkraut gedeiht im Wasser und gleicht mit seinem Blatt dem Sumpfeppich. (4)

Das Spindeltierchen ist ein Lebewesen ähnlich der Stechmücke. (5)

Schwarzschwanz und Rabenfisch ähneln einander. (6)

Kuckucksfisch, Schwalbenfisch und Seebarbe ähneln einander. (7)

Scholle, Ochsenzungenfisch und Bandfisch sind ähnlich. (8)

Der Rettich, die runde und die gewöhnliche Rübe und der Meerrettich sind gleichartig. (9)

Aus der Lobrede auf Platon

In Athen ging die Rede, Ariston habe sich mit der jungen Periktione vermählen wollen, es sei ihm aber nicht gelungen; als er davon abstand, habe er eine Erscheinung Apollons gesehen; von da an habe er sich von seiner Gattin ferngehalten bis zu ihrer Niederkunft.[5] (10)

Platon zeigte schon als Knabe einen scharfen Verstand im Begreifen der Dinge und eine Natur von bewundernswertem sittlichem Zartgefühl; in seiner ersten Jünglingszeit war er voll von Arbeitslust und Lerneifer, und in dem Manne verbanden sich, zur Reife gediehen, diese und andere Vorzüge. (11)

Aus unbestimmten Schriften

Die Wörter haben teils dieselbe teils verschiedene Bedeutung. Die ersteren zerfallen wieder in homonyme und synonyme, wenn wir die synonymen im gewohnten Sinne der Alten verstehen.[6] Die zweite Gruppe umfaßt Wörter von eigentlich verschiedener Bedeutung, solche mit vielerlei Ausdrücken und abgeleitete Wörter. Von den anderen ist schon gehandelt. Unter Wörtern mit vielerlei Ausdrücken aber verstehe ich unterschiedliche und zahlreiche Bezeichnungen eines Dinges, wobei es sich um einunddenselben Begriff handelt, wie z. B. Schwert, Degen, Säbel, Dolch. Wörter von verschiedener Bedeutung aber sind solche, die durch Bezeichnung, Sache und Begriff verschieden sind wie: Grammatik, Mensch, Holz. (12)

Von den Dingen sind die einen mit den Sinnen, die anderen mit dem Denken erfaßbar. Das Organ für die mit dem Denken erfaßbaren Dinge ist die wissenschaftliche

Vernunft, das für die sinnlich wahrnehmbaren dagegen die wissenschaftliche Wahrnehmung. Wissenschaftlich ist die Wahrnehmung, insofern sie teil hat an der vernunftgemäßen Wahrheit. Denn wie die Finger des Flöten- oder Lautenspielers zwar eine Fähigkeit zu künstlerischer Tätigkeit besitzen, die aber vorläufig nicht in ihnen zur Vollendung kommt, sondern erst infolge vernunftgemäßer Übung sich vervollkommnet, und wie der Wahrnehmung des Musikers zwar von vornherein die Fähigkeit zur Auffassung des Harmonischen und Unharmonischen eigen ist, diese aber nicht von selbst zustandekommt, sondern das Ergebnis vernünftigen Denkens ist, so empfängt auch die wissenschaftliche Wahrnehmung von der Vernunft natürlicherweise Teil an der wissenschaftlichen Erfahrung in Hinsicht auf die irrtumsfreie Erkenntnis der Gegenstände. (13)

Im allgemeinen legt der Verstand von den Dingen, auf die er Jagd macht, die einen, ohne eine weitläufige Auseinandersetzung zu geben, vor und macht sie zurecht für die bevorstehende Untersuchung und er steht mit diesen in deutlicherer Berührung als das Gesicht mit den sichtbaren Dingen; zu den anderen, die er im Augenblick nicht erfassen kann, bahnt er sich einen Übergang und versucht sie auf dem Wege der Folgerung zu erjagen. (14)

Wer eine Definition aufstellt oder eine Einteilung vornimmt, muß notwendig alle Dinge und ihre Unterscheidungsmerkmale kennen; denn wenn die Definition das Ding von allem, was sonst existiert, scheidet, so muß derjenige, welcher die Definition aufstellt, die Unterscheidungsmerkmale kennen, vermöge deren jedes Ding anders als das definierte ist; denn alles, was sich von etwas unterscheidet, ist anders als dieses. (15)

Es gibt eine Mehrheit von Substanzen, deren erste das Eine ist und deren jede wieder ihre eigene Grundform hat: nämlich eine Substanz der Zahl, der Größenverhältnisse und dann der Seele. (16)

Das Schönste und Beste liegt nicht in der Grundform; denn die Grundformen der Pflanzen und Tiere sind zwar deren Ursachen, aber das Schöne und Vollkommene liegt erst in dem, was daraus hervorgeht. (17)

Das Gute fällt nicht mit dem Einen zusammen: denn, da alles aus dem ihm Entgegengesetzten entsteht, so würde daraus notwendig folgen, daß das Wesen der Vielheit das Böse sei. (18)

Gott ist der Geist, der weder mit dem Einen noch mit dem Guten identisch ist, sondern sein eigenes Wesen hat. (19)

Es gibt eine gewisse lebendige Kraft, die alles lenkt. (20)

Die Seele ist die Idee dessen, was alles durchdringt. (21)

Das Wertvolle ist etwas Seltenes; es hat seine Stelle in der Mitte (des Weltalls), aber auch an den äußersten Enden zu beiden Seiten. (22)

Die mathematische Zahl allein ist das Erste unter dem, was ist, getrennt von allem sinnlich Wahrnehmbaren. (23)

Der Raum entstand zugleich mit den körperlichen und den mathematischen Größen. (24)

Zeit ist die Größe in der Bewegung. (25)

Die Welt ist nicht geworden, sondern ungeworden. (26)

Auch der unvernünftige Teil der Seele ist unsterblich. (27)

Die Seelen der edlen und guten Menschen sind göttliche Kräfte, nur viel geringer und mangelhaft. (28)

Das Glück besteht in der Vollkommenheit der naturgemäßen Zustände. Es ist ein Zustand der Güte, eine Verfassung, nach der alle Menschen streben: die Ungestörtheit, die das Ziel der Guten bildet. Die Tugenden aber sind es, die das Glück hervorbringen. (29)

Der Weise ist immer glücklich. (30)

Die Gesundheit ist nicht gleichgültig und der Reichtum nicht unnütz. (31)

Wenn der Kummer ein Übel ist, so folgt daraus nicht, daß die Lust ein Gut sei; denn ein Übel kann auch einem anderen Übel entgegengesetzt sein und beide wieder einem dritten. (32)

Apollon heißt so („der Vielfache"), weil sein Feuer aus vielen Substanzen besteht. (33)

Auf Platons Grab

Hier ruht Platons Körper, im Schoße der Erde geborgen;
In der Unsterblichen Chor weilet sein seliger Geist. (34)

XENOKRATES

Aus der Schrift Über die Einsicht

Philosophie ist das Wissen von den ersten Ursachen und von der durch das Denken erfaßbaren Substanz. Es gibt eine doppelte Art von Einsicht: eine praktische und eine theoretische; die letztere ist die philosophische Betrachtung der menschlichen Dinge. Also ist die Philosophie auch Einsicht, aber nicht jede Einsicht ist Philosophie. (1)

Aus der Schrift Über den Himmel

Wenn eine Entstehung der Ideen denkbar wäre, so wären sie dadurch entstanden, daß das Große und das Kleine von dem Einen gleichgestellt worden wäre. (2)

Aus der Schrift Über Fleischnahrung

Die Fleischnahrung ist unzuträglich, da sie, sobald sie verarbeitet ist, uns auch den Seelen der unvernünftigen Tiere ähnlich macht. (3)

Drei Gesetze, die Triptolemos den Athenern gab, gelten noch heute in Eleusis: die Eltern ehren, den Göttern Früchte darbringen, nichts Lebendes töten. Die Aufstellung der beiden ersten ist einfach zu erklären: denn den Eltern müssen wir, weil sie uns wohlgetan haben, soviel wie möglich dies vergelten und den Göttern von den nützlichen Gaben, womit sie uns fürs Leben beschenkt haben, die Erstlinge weihen. In welcher Absicht aber hat Triptolemos die dritte Vorschrift gegeben, sich an nichts Lebendem zu vergreifen? Hat er es überhaupt für schrecklich gehalten, etwas Gleichartiges zu töten, oder hat er bemerkt, daß es gerade die nützlichsten Tiere sind, welche die Menschen umbringen, um sich davon zu nähren? Er hatte wohl die Absicht, dem Leben einen milderen Charakter zu geben und die mit dem Menschen zusammen hausenden und zahmsten Tiere zu erhalten. Die Vorschrift, die Götter mit Früchten zu ehren, gab er wohl in der Erwägung, es werde so dieser Kultus sich länger erhalten, wenn man den Göttern keine Tieropfer darbringe. (4)

Aus unbestimmten Schriften

Die Philosophie gliedert sich in drei Teile: Physik, Ethik, Logik. (5)

Es gibt dreierlei Substanzen: eine sinnlich wahrnehmbare, eine durch das Denken erfaßbare und eine zusammengesetzte, die Glaubenssache ist. Von diesen ist die sinnlich wahrnehmbare innerhalb des Himmels, die mit dem Denken erfaßbare umschließt alles, was außerhalb des Himmels ist, die zusammengesetzte aber, die Glaubenssache ist, ist diejenige des Himmels selbst: denn diese letztere ist sichtbar für die sinnliche Wahrnehmung, für das Denken erfaßbar aber mittels der Astronomie. Demnach ist das Organ für die außerhimmlische und nur durch das Denken erfaßbare Substanz die Wissenschaft, für die innerhalb des Himmels wahrnehmbare die Sinne, für die gemischte der Glaube. Diese bilden miteinander das zuverlässige und wahrhaftige Organ der wissenschaftlichen Vernunft; dasjenige der sinnlichen Wahrnehmung ist zwar auch wahrhaftig, aber nicht so sehr wie das der wissenschaftlichen Vernunft; das zusammengesetzte aber hat teil an Wahrheit und Irrtum: denn der Glaube ist teils wahr, teils irrtümlich. Daher gibt es nach der Überlieferung auch drei Schicksalsgöttinnen: Atropos, das Prinzip der mit dem Denken erfaßbaren Dinge, die unwandelbar ist, Klotho, dasjenige der sinnlich wahrnehmbaren, und Lachesis, das der Welt des Glaubens. (6)

Pythagoras fand, daß auch die Intervalle in der Musik ihre Entstehung der Zahl verdanken; denn sie sind das Verhältnis einer gewissen Größe zu einer anderen. Er untersuchte demnach, unter welchen Bedingungen harmonische und disharmonische Intervalle zustandekommen, kurz alles Harmonische und Unharmonische. Er ging dabei auf die Entstehung des Tones zurück und meinte, wenn ein Akkord infolge von Gleichheit gehört werden solle, so müsse

eine Bewegung stattfinden; die Bewegung kommt aber nicht ohne Zahl zustande, die Zahl nicht ohne eine gewisse Größe. Es gibt, sagt er, zwei Arten von Bewegung: Schwung und Veränderung, und vom Schwung wieder zwei Arten: eine im Kreis und eine in gerader Richtung. Von der Kreisbewegung geht wieder die eine Art von einer Stelle zur andern, wie die Sonne, der Mond und die andern Gestirne; die andere vollzieht sich durch eine Drehung auf der Stelle: wie bei den Kegeln und Kugeln, die sich um ihre eigene Achse bewegen; von der geradlinigen Bewegung gibt es noch mehr Arten, über die jetzt zu reden nicht nötig ist. Nehmen wir nun an, sagt er, daß es einen Schwung in Beziehung auf die Töne gibt, der von einer Stelle zur anderen, geradeaus, geht und in das Gehörorgan dringt; denn wenn draußen ein Stoß geführt wird, so geht von dem Stoß ein Ton aus, bis er in das Gehörorgan dringt; dort angelangt, setzt er das Gehör in Bewegung und bewirkt so die Wahrnehmung. Der Stoß aber, sagt er, findet in keinem Zeitpunkt statt, sondern an der Grenze des vergangenen und des kommenden Zeitpunktes. Denn er entsteht weder in dem Augenblick, da jemand sich anschickt, ihn auszuführen, noch in dem, da er beendigt ist, sondern der Stoß findet statt zwischen dem kommenden und dem vergangenen Augenblick und ist gewissermaßen ein Einschnitt und eine Grenzlinie der Zeit. Denn, sagt er, wie eine Linie, die eine Fläche schneidet, auf keiner der beiden Flächen sich befindet, so findet auch der Stoß, der jetzt erfolgt, weder im vorhergehenden noch im folgenden Augenblick statt, sondern der Stoß scheint in einem wegen der Schwäche des Gehörs nicht wahrnehmbaren Zeitpunkt stattzufinden: eine Beobachtung, wie wir sie ähnlich auch

bei der Gesichtswahrnehmung machen. Denn wenn ein Kegel, auf dem sich ein einziger weißer oder schwarzer Punkt befindet, sich dreht, so pflegt an dem Kegel ein dem Punkt gleichfarbiger Kreis zu erscheinen; und befindet sich an dem sich drehenden Kegel auch nur eine schwarze oder weiße Linie, so pflegt die ganze Oberfläche in der Farbe der Linie zu erscheinen. Demnach erscheint der Punkt nicht einmal als ein Teil des Kreises und die Linie nicht als ein solcher der Fläche; aber das Auge kann etwas Derartiges nicht genau wahrnehmen. Ähnlich, sagt er nun, sei es auch bei dem Gehör, nur daß hier die Undeutlichkeit noch größer ist als beim Sehen. Denn, sagt er, wenn man eine Saite anspannt, sie anschlägt und dann losläßt, so daß sie tönt, so pflegt man mehrere Töne zu hören; sie sei, während sie schwinge, noch in Bewegung und biege sich in dieselbe Lage zurück. So werde die Bewegung der Saite dem Auge deutlicher als dem Gehör. So oft aber die Luft von ihr geschlagen wird, muß notwendig mehr und mehr ein Schall das Gehör treffen. Ist dies so, sagt er, so ist es klar, daß jede der Saiten mehrere Töne hervorbringt. Wenn nun jeder Ton bei einem Anschlag entsteht und wenn, wie sich ergeben hat, ein Anschlag nicht in einem Zeitpunkt, sondern an der Grenze eines Zeitpunktes stattfindet, so ist es klar, daß zwischen den die Töne bewirkenden Anschlägen Pausen sein müssen, die einen Augenblick dauern. Das Gehör aber nimmt die Pausen nicht wahr, weil sie es nicht in Bewegung setzen. Aber auch die Intervalle sind klein und nicht erfaßbar, sondern die aufeinanderfolgenden Töne machen den Eindruck eines einzigen Klanges, der eine Zeitlang dauert ... Da er nun bemerkte, daß die Wahrnehmungen nicht beständig seien, sondern undeutlich und nicht

imstande, den Vorgang genau zu erfassen, versuchte er den Zusammenklang der Töne in einem stehenden Verhältnis zusammenzuschauen. Denn da von den Tönen die einen unharmonisch, die anderen harmonisch sind, unharmonisch nämlich alle diejenigen, die unserer Wahrnehmung wehtun oder sie in unregelmäßiger Weise in Bewegung setzen, wie üble Düfte das Geruchsorgan und entsprechende sichtbare Dinge das Auge, so tun alle rauhe und der Milde entbehrenden Töne dem Ohre weh. Harmonisch aber sind die milden und glatten Töne. Er zeigt ferner, daß jeder Ton eine in einer Zahl ausdrückbare Bewegung ist: allen gemeinsam ist die in Zahlen ausdrückbare Bewegung, die besondere Eigentümlichkeit des einen aber das Harmonische, des anderen das Unharmonische. Man muß nun untersuchen, was zu den Zahlen hinzukommen muß, damit die Töne diese Eigenschaft bekommen. Denn nichts anderes als das zahlenmäßige Verhältnis bewirkt den Zusammenklang: also ist es ein bestimmtes Verhältnis, das zu der Bewegung der Töne hinzutreten muß, damit die Harmonie entsteht. So läßt sich zeigen, daß das Gesagte sich entsprechend dem ursächlichen Verhältnis ergibt. (7)

Der Ton ist eine Bewegung der Luft; von den zwei Gattungen von Tönen besteht die eine aus den Lauten der Buchstaben, die andere aus Intervallen und Klängen. (8)

Die Zahl der Silben, die sich aus der wechselseitigen Verbindung der Buchstaben bilden lassen, berechnet sich auf 100 200 000. (9)

Die Einzahl und Zweizahl sind Götter. Jene, männlichen Geschlechts, nimmt die Stellung des Vaters ein und herrscht im Himmel als König; sie heißt auch Zeus, das Un-

gerade, Geist: dies ist der erste Gott. Die Zweizahl ist weiblich wie die Mutter der Götter und steht dem Teil der Welt vor, der unter dem Himmel ist: sie ist die Seele des Alls. Ein Gott ist aber auch der Himmel und die feurigen Sterne sind die olympischen Götter. Außerdem gibt es noch andere unsichtbare Dämonen unter dem Mond. Ferner gibt es göttliche Kräfte, welche in den materiellen Elementen walten: eine derselben, die in der Luft waltet, heißt wegen ihrer Unsichtbarkeit Hades;[7] eine andere im Feuchten Poseidon, eine dritte in der Erde die Pflanzen säende Demeter. (10)

Es gibt 8 Götter: die fünf, deren Namen die Planeten tragen, ferner einen, von dem man annehmen muß, daß er sich aus sämtlichen am Himmel zerstreuten Fixsternen, die gewissermaßen seine Glieder bilden, einheitlich zusammensetzt; dazu kommt als siebenter die Sonne und als achter der Mond. (11)

Der höchste Zeus ist in den sich gleich bleibenden und unveränderlichen Substanzen, der unterste in der Welt unter dem Monde. (12)

Das gleichseitige Dreieck gleicht einem göttlichen, das unregelmäßige einem sterblichen, das gleischschenklige einem dämonischen Wesen. Denn das erste ist durchaus gleichartig, das zweite durchaus ungleichartig, das dritte aber ist einerseits gleichartig und andererseits ungleichartig, wie das Wesen der Dämonen, das sterbliche Eigenschaften und göttliche Kraft in sich vereinigt. (13)

Feiertage und Feste, welche Geißelungen, Wehklagen, Fasten, boshafte oder unzüchtige Reden mit sich bringen, ziemen sich weder zu Ehren der Götter noch guter

Dämonen, sondern es gibt im Weltraum große und starke Naturkräfte böser und finsterer Art, die an Derartigem eine Freude haben und, wenn ihnen das zuteil wird, sich zu nichts Schlimmerem wenden. (14)

Das All besteht aus dem Einen und dem Unendlichen. (15)

Die Ideen und die Zahlen haben dieselbe Natur und aus gemäß der Natur besteht. (16)

Die Ideen und die Zahlen haben dieselbe Natur und aus ihnen geht das andere hervor: Linien und Flächen bis zur Substanz des Himmels und dem sinnlich Wahrnehmbaren. (17)

Das Wesen der Zeit ist das Maß der gewordenen Dinge und eine immerwährende Bewegung. (18)

Es gibt unteilbare Linien und in allen Größen ist etwas Unteilbares. (19)

Aus kleineren Massen sondern sich die Elemente aus, welche die kleinsten Körper und gewissermaßen die Elemente sind. (20)

Die kleinsten Körper sind unteilbar. (21)

Gold entsteht aus Nicht-Gold und Stein aus Nicht-Stein und so das Übrige aus den einfachen Elementen von allem. (22)

So teilte Platon die lebenden Wesen in Ideen und Gattungen, indem er sie auf alle erdenkliche Weise analysierte, bis er schließlich zu den Elementen aller Lebewesen kam, die er die 5 Grundformen und Körper nannte: Äther, Feuer, Wasser, Erde, Luft.[8] (23)

Die Welt ist ewig und ungeworden. (24)

Die dreiköpfige Schlange [auf dem Schildgriff des Agamemnon] ist ein Abbild der Welt. (25)

Die Sterne und die Sonne bestehen aus Feuer und dem ersten dichten Stoff, der Mond aus dem zweiten dichten Stoff und der ihm eigenen Luft, die Erde aus Wasser und Feuer und dem dritten dichten Stoff; aber weder der dichte noch der dünne Stoff ist fähig, eine Seele aufzunehmen. (26)

Die Sterne liegen in einer Ebene.[9] (27)

Das Menschengeschlecht hat immer bestanden. (28)

Die Seele ist eine Zahl, die sich selbst bewegt. (29)

Wenn die Seele sich nährt, so nährt sie sich von Unkörperlichem; denn sie nährt sich von der Wissenschaft. Es nährt sich aber kein Körper von etwas Unkörperlichem. Also ist die Seele kein Körper. (30)

Den einen Teil der Seele bildet die sinnliche Wahrnehmung, den anderen das Denken. (31)

Die Seele hat keinen bestimmten Sitz, sondern ist über den ganzen Körper verbreitet. (32)

Die Seele kann sich vom Körper trennen und losmachen. (33)

Die Seele ist unvergänglich. (34)

Der Geist tritt von außen herein. (35)

Eine Ahnung des Göttlichen ist selbst in den unvernünftigen Lebewesen nicht ausgeschlossen.[10] (36)

Die Haft der Seele ist Titanengeschick; sie läuft aus in (die Erlösung durch) Dionysos. (37)

Alles was ist, ist entweder gut oder schlimm oder weder gut noch schlimm. (38)

Glück ist die Erwerbung eigener Tüchtigkeit und der ihr dienenden Kraft. Der Ort, wo es entsteht, ist die Seele; die Kräfte, die es bewirken, sind die Tugenden; die Elemente, aus denen es, wie aus Teilen, besteht, sind gute Handlungen, tatkräftige Zustände und Stimmungen, Bewegungen und Verfassungen; Bedingungen, die dazu gehören, sind auch körperliche und äußere Verhältnisse. (39)

Glücklich ist, wer eine tüchtige Seele hat; denn diese ist eines jeden Dämon.[11] (40)

Die Gesundheit ist nicht gleichgültig und der Reichtum nicht unnütz.[12] (41)

Es macht keinen Unterschied, ob man seinen Fuß in ein fremdes Haus setzt oder sein Auge darauf wirft: denn wer blickt oder geht, wohin er nicht soll, macht den gleichen Fehler.[13] (42)

Die Knaben sollten noch mehr als die Athleten einen Ohrenschutz anlegen, da, wie bei diesen die Ohren durch Schläge, so bei jenen der Charakter durch Reden verletzt werden kann. (43)

Der wahre Philosoph tut allein das freiwillig, was andere Leute unfreiwillig und nur um des Gesetzes willen tun. (44)

Das Motiv zur Erfindung der Philosophie war das Bedürfnis, der Anarchie im Leben ein Ende zu machen. (45)

POLEMON

Das Weltall ist Gott. (1)

Praktisch und nicht in dialektischen Theorien muß man sich üben wie jemand, der Musik gelernt hat und sie nicht ausübt: sonst kann man zwar bewundernswert in der Beantwortung von Fragen sein, wird sich aber in seinem Verhalten mit sich selbst in Widerspruch setzen. (2)

Das höchste Gut ist ein naturgemäßes Leben, d. h. der Genuß der ursprünglichen Gaben der Natur nach den Grundsätzen der Sittlichkeit. (3)

Ohne Sittlichkeit gibt es kein Glück; wohl aber genügt, auch ohne leibliche und äußere Güter, die Sittlichkeit für sich allein zum Glück. (4)

Fleischnahrung ist unzuträglich, da sie, sobald sie (vom Körper) verarbeitet ist, uns auch den Seelen der unvernünftigen Tiere ähnlich macht.[14] (5)

Liebe ist ein Gottesdienst, der sich die Sorge für die Jugend zum Ziele setzt. (6)

KRANTOR

Aus der Erklärung zu Platons Timaios

Platon nennt die Welt geworden, d. h. aus einer andern Ursache abgeleitet, nicht von selbst entstanden oder auf sich selbst beruhend. (1)

Diesen Weg schlug er (Platon) ein, da er sah, welche Schwierigkeit es habe, ohne die Voraussetzung eines anfänglichen Entstehens und eines Zusammentretens der erzeugenden Ursachen zu verstehen, wie die Welt geordnet ist und regiert wird, obwohl er wußte, daß sie ewig und ungeworden ist. (2)

Die Seele ist eine Mischung aus der denkbaren und der vermittels der sinnlichen Wahrnehmung vorstellbaren Natur. (3)

Die Haupteigenschaft der Seele besteht in der Fähigkeit, das Denkbare und das sinnlich Wahrnehmbare zu beurteilen, sowie die in beiden und in ihren Beziehungen untereinander bestehenden Unterschiede und Ähnlichkeiten. Damit sie alles zu erkennen vermöge, ist die Seele aus allem zusammengesetzt, nämlich aus folgenden vier Bestandteilen: der durch das Denken erfaßbaren Natur, die immer unveränderlich und sich selbst gleich bleibt, und der körperlichen, welche Eindrücke und Veränderungen erfährt, ferner aus dem Gleichen und dem Verschiedenen, da sie auch an diesen beiden Eigenschaften, der Gleichheit und der Verschiedenheit, teilhat. Sie ist nicht in der Zeit entstanden und nicht geworden; aber sie hat verschiedene Kräfte und nur, um ihr Wesen der Betrachtung zuliebe in diese aufzulösen, setzt Platon in seiner Darstellung ihre Entstehung und ihre Zusammensetzung voraus. (4)

Aus einer unbestimmten Schrift

Der Unterschied zwischen den Gütern (des Lebens) wird uns sogleich zum Bewußtsein kommen, wenn wir uns ein gemeinsames Theater vorstellen, in dem alle Hellenen versammelt wären und auf dem jedes Gut aufträte und käme, um den anderen den Preis streitig zu machen. Da kommt zuerst der *Reichtum* hereingesprungen und wird sagen: „Ich, ihr Männer von Hellas, verschaffe allen Menschen Schmuck, Kleider und Schuhe und sonstige Genüsse, und Gesunde wie Kranke brauchen mich gleichermaßen; im Frieden bringe ich Freude, und im Krieg bin ich der Nerv

aller Unternehmungen." Auf diese Worte hin werden die Hellenen einmütig bestimmen, daß dem Reichtum der Preis gebühre. — Aber noch während dieser (als Sieger) ausgerufen wird, tritt die *Lust* auf,

„Die auch die Liebe umfaßt, die Sehnsucht und zärtliches Tändeln
Und die verlockende Rede, die selber den Klugen berücket;" [15]

sie steht hin und spricht öffentlich aus, was zu verkünden sie berechtigt ist:

„Reichtum hat nicht Bestand; ein Eintagsgut,
Entflattert er nach kurzem Blühn dem Hause." [16]

Die Menschen jagen ihm nach, nicht um seiner selbst willen, sondern nur wegen des Genusses und der Lust, die aus ihm entspringen." Dann werden die Hellenen annehmen, daß es nicht anders als so sich verhalte, und rufen, man müsse der Lust den Kranz reichen. — Aber während diese ihren Preis erheben will, kommt die *Gesundheit* mit den ihr nahestehenden Gottheiten dazu und wird zeigen, daß ohne sie weder die Lust noch der Reichtum einen Wert hat:

„Was nützt mir Reichtum, bin ich krank dabei?
Wär' ich doch arm und hätte ohne Schmerzen
Mein täglich Brot, statt reich zu sein und krank!" [17]

Wiederum werden die Griechen, wenn sie das hören, ihre Meinung dahin ändern, von Glück könne keine Rede sein, wenn man krank und bettlägerig sei, und erklären, die Gesundheit sei Siegerin. — Aber während die Gesundheit sich ihres Sieges freut, kommt die *Tapferkeit* herein, umgeben von einer großen Schar von Kämpfern und Helden. Sie tritt auf und ruft: „Ihr Männer von Griechenland! Ohne mich gehen die Güter, die ihr besitzet, in fremde Hände über und dann werden eure Feinde sich rühmen, euch an allen Gütern zu übertreffen, da sie euch besiegen wer-

den!“ Und auf diese Worte hin werden die Hellenen den ersten Preis der Sittlichkeit erteilen, den zweiten der Gesundheit, den dritten der Lust und erst an die letzte Stelle werden sie den Reichtum setzen. (5)

Aus der Schrift Über das Leid

Wenn man beim Tode eines Sohnes Leid und herben Schmerz empfindet, so hat dieser Kummer eine natürliche Ursache und steht nicht in unserer Macht. Denn ich kann den Leuten nicht beistimmen, welche die fanatische und harte Gefühllosigkeit predigen, die weder möglich noch nützlich ist. Mögen wir nicht krank werden! Sind wir es aber, so sollen wir auch ein Gefühl davon haben, sei es, daß wir geschnitten werden müssen oder daß uns ein Glied abgenommen werden muß. Denn zur Schmerzlosigkeit gelangt der Mensch nur um einen hohen Preis: durch körperliche Abstumpfung und seelische Verhärtung. (6)

Dies sagt und lehrt die gesamte Philosophie der älteren Zeit. Wenn wir davon anderes ablehnen, so ist es doch nur allzu wahr, daß das Leben in vieler Beziehung mühevoll und trübselig ist. Wenn ihm dieser Charakter nicht von Natur eigen ist, so haben doch wir Menschen es bis zu diesem Grade des Elends gebracht. Dies dunkle Geschick ist uns von ferne und schon von Anfang an gefolgt und zwar keinem zum Heile. Schon bei unserer Entstehung wird uns allen ein Teil Unheil beigesellt. Denn gleich der Same trägt, sterblich wie er ist, mit die Schuld daran, daß Entartung der Seele, Krankheit und Sorge und das Los des Todes uns nachschleicht. (7)

Viele nicht nur von den heutigen, sondern auch von den früheren Denkern haben das Menschenschicksal be-

klagt in der Überzeugung, das Leben sei eine Strafe und als Mensch geboren zu werden sei schon an sich das größte Unglück. (8)

Das Bewußtsein, nicht um seiner selbst willen Leid zu tragen, ist keine geringe Erleichterung im Unglück.[18] (9)

Mit dem Italer Euthynus soll sich folgende Geschichte zugetragen haben. Er war der Sohn des Elysios aus Terina, der durch Verdienst, Reichtum und Ansehen für den ersten Mann dort galt, und starb plötzlich ohne erkennbare Ursache. Dem Elysios kam nun der Verdacht, der vielleicht auch einem andern aufgestiegen wäre, er könnte durch Gift umgekommen sein; denn er war des reichen und begüterten Mannes einziges Kind. Da er nun nicht wußte, wie er der Sache auf die Spur kommen könnte, begab er sich zu einem Totenorakel, opferte, wie es Brauch ist, legte sich zum Schlafe und hatte folgende Erscheinung. Es war ihm, als träte sein Vater zu ihm; als er ihn sah, erzählte er ihm das Unglück mit seinem Sohne und bat ihn inständig, ihm den an seinem Tode Schuldigen ausfindig machen zu helfen. Darauf erwiderte dieser: „Dazu bin ich gekommen; so nimm denn von diesem hier, was er dir bringt, und du wirst daraus Kunde erhalten über alles, was dich bekümmert." Mit diesen Worten deutete er auf einen Jüngling, der ihm folgte und der dem Euthynus an Alter und Größe ungefähr gleichkam. Er fragte ihn, wer er sei, und dieser antwortete, er sei der Geist seines Sohnes. Dabei hielt er ihm ein kleines Schriftstück hin. Als jener es öffnete, fand er darauf folgende drei Verse geschrieben:

„Also fragt nur ein Tor. Wie blind sind die Sinne der Menschen!
Euthynus ist dahin, weil es das Schicksal gewollt.
Nicht zum Heile war ihm und den Eltern sein längeres Leben." (10)

DIE PERIPATETIKER

THEOPHRASTOS

Aus der Naturlehre

Daß es Elemente der natürlichen Dinge gibt, geht daraus hervor, daß diese zusammengesetzte Körper sind; alles Zusammengesetzte aber enthält die Elemente, aus denen es zusammengesetzt ist. Denn alles, was von Natur ist, ist entweder ein Körper oder hat einen Körper: in beiden Fällen ist es zusammengesetzt. (1)

Ohne den Begriff der Bewegung kann man über gar nichts reden; denn die ganze Natur ist in Bewegung; ohne den der Veränderung und der Wirkung nicht über das, was sich im mittleren Raume befindet. Reden wir aber hiervon, so können wir die Wahrnehmung nicht beiseite lassen, sondern wir müssen bei unserer Untersuchung von ihr ausgehen, indem wir entweder die Erscheinungen als solche ins Auge fassen oder von diesen aus die etwaigen Elemente, die selbständiger und früher wären als sie; und es ist, glaub' ich, besser, von dem uns Bekannteren zu den Elementen aufzusteigen. (2)

Es ist nicht schwer, den allgemeinen und gemeinsamen Begriff der Bewegung aufzustellen und zu sagen: Bewegung ist eine nicht ans Ziel gelangte Energie dessen, was der Möglichkeit nach existiert; und zwar kommt sie als solche in jeder Art der Kategorien vor. (3)

Der Raum ist nicht irgendein Wesen für sich, sondern man redet von ihm gemäß der Ordnung und Lage der Körper, entsprechend ihrer Natur und ihren Kräften. Dies gilt gleichermaßen von Tieren und Pflanzen und allen Dingen, die aus ungleichartigen Teilen bestehen, seien sie be-

seelt oder unbeseelt, sofern sie nur von Natur eine bestimmte Gestalt haben; denn auch ihre Teile haben eine gewisse Anordnung und Lage im Verhältnis zum ganzen Wesen. Deshalb sagt man von jedem Teil, er sei an seiner Stelle, weil jeder seine eigene Anordnung hat; denn auch jeder Körperteil strebt und verlangt nach seiner Stelle und Lage. (4)

Platon sucht unrichtigerweise nach einem Anfang des Anfanges und nach einem Ursprung eines ungewordenen Wesens; denn wenn wir auch noch nach den Ursachen der ersten Elemente suchen und uns auf den Ursprung dessen besinnen, was seinen Bestand in sich selbst hat, so geraten wir unvermerkt ins Endlose und unsere Untersuchung wird ziellos. Denn wie derjenige, der alles für beweisbar hält, damit den Beweis selbst aufhebt, so stürzt auch der, der nach den Ursachen von allem sucht, alles, was ist, von Grund aus um sowie seine Ordnung, die von einem bestimmten Punkt ihren Ausgang nimmt ... Auch bei den physischen Dingen dürfen wir nicht immer nach dem Warum suchen; denn es ist lächerlich, die Frage aufzuwerfen: warum brennt das Feuer und warum ist der Schnee kalt? (5)

Wer die Entstehung und den Untergang der Welt behauptet, hat sich durch vier wichtige Tatsachen täuschen lassen: die Unebenheit der Erde, das Zurückweichen des Meeres, die Auflösung jedes einzelnen Teiles des Alls und die Vernichtung ganzer Gattungen von Landtieren. Der erste Beweis wird folgendermaßen geführt. Wenn die Erde nicht einmal angefangen hätte zu entstehen, so wäre kein emporragender Teil auf ihr mehr sichtbar: alle Berge wären abgeflacht und alle Erhebungen eingeebnet worden.

Denn wenn von Ewigkeit her jährlich so viele Regengüsse niedergegangen wären, so wären natürlich von den erhöhten Teilen die einen durch Gießbäche weggerissen, andere hätten sich gesenkt und wären gelockert worden, alles aber müßte infolge aller dieser Vorgänge jetzt glatt sein. Nun aber sind fortgesetzte Unebenheiten und zahlreiche Berge, die sich bis in den höchsten Äther erheben, Zeuge, daß die Erde nicht ewig ist ... Ferner, sagt man, hat das Meer schon abgenommen. Beweis dafür sind die berühmten Inseln Rhodos und Delos; denn diese waren vor alters unsichtbar, unterhalb des Meeresspiegels und überschwemmt; mit der Zeit aber, als das Meer allmählich sank, tauchten sie ein wenig empor und wurden sichtbar, wie auch die schriftliche Überlieferung über sie berichtet: Delos nannte man auch Anaphe und beide Namen beweisen die Richtigkeit des Gesagten, da die Insel, die ursprünglich unsichtbar und verborgen war, nun zutage trat und sichtbar wurde.[1] Dazu kommt, daß tiefe und große Buchten großer Meere austrockneten, Festland wurden und nicht den schlechtesten Teil des angrenzenden Landes bildeten, da er sich ansäen und anpflanzen ließ. Spuren dieses früheren Meercharakters liegen noch vor in Versteinerungen, Muscheln und was sonst dergleichen an die Küste gespült zu werden pflegt ... Wenn aber das Meer abnimmt, so wird auch die Erde abnehmen, und in langen Perioden von Jahren werden die beiden Elemente ganz aufgebraucht sein, und auch die gesamte Luft wird sich nach und nach vermindern und verbraucht werden, und alles wird in die eine Substanz des Feuers übergehen. Bei dem dritten Hauptpunkt aber bedient man sich folgenden Beweises: es vergeht sicherlich jedes Ding, dessen sämtliche Teile ver-

gänglich sind; nun sind sämtliche Teile des Weltalls vergänglich; also ist das Weltall vergänglich ... Der vierte noch übrige Beweis aber lautet, wie man sagt, genau folgendermaßen. Wenn die Welt ewig wäre, so wären auch die Tiere ewig und noch viel mehr das Menschengeschlecht, je höher es über den anderen lebenden Wesen steht. Wer jedoch die Natur durchforscht, wird bemerken, daß es erst spät aufgetreten ist. Es ist aber wahrscheinlich oder vielmehr notwendig, daß auch die Künste mit der Menschheit ihren Anfang nahmen und mit ihr gleichaltrig sind, nicht nur weil das ihnen eigene methodische Verfahren ein Werk vernünftiger Naturanlage ist, sondern auch weil die Menschen ohne sie unmöglich leben könnten. Betrachten wir nun die Zeit der Erfindung der einzelnen Künste, ohne uns um die abgedroschenen Götterfabeln zu kümmern![2] ... Wenn demnach der Mensch nicht ewig ist, so wird es auch kein anderes Wesen sein, noch auch die Räume, in denen sie wohnen: Erde, Wasser und Luft. Daraus ergibt sich, daß die Welt vergänglich ist.

Diesen geschickt ersonnenen Gründen gilt es entgegenzutreten, damit nicht Unkundige sich blenden und beirren lassen. Die Widerlegung muß an dem Punkt einsetzen, bei dem die Täuschung dieser Philosophen[3] beginnt. „Es dürfte keine Unebenheit auf der Erde geben, wenn die Welt ewig wäre." Warum denn nicht, ihr Trefflichen? ... Ich will euch die Belehrung darüber nicht vorenthalten. Freilich ist das, was ich zu sagen habe, nicht neu, und die Behauptungen stammen nicht von mir, sondern es sind Ausführungen alter Philosophen, die nichts, was zum Wissen nötig ist, unerforscht gelassen haben. Wenn die in der Erde eingeschlossenen feurigen Bestandteile vermöge der

natürlichen Kraft des Feuers nach oben drängen, so treten sie in den ihnen eigentümlichen Raum, und wenn dann auch nur ein kurzer Luftzug dazu kommt, so ziehen sie viel erdige Substanz, soviel als eben möglich ist, mit nach oben; sind sie dann herausgetreten,[4] so bewegen sie sich langsamer, die Erdsubstanz aber, die genötigt war auf eine weite Strecke mitzugehen, wird, sich zuspitzend, zur höchsten Höhe emporgetrieben und bildet schließlich, die Gestalt des Feuers nachahmend, eine scharfe Spitze. Nun entsteht ein unvermeidlicher Kampf zwischen den beiden zusammenstoßenden natürlichen Gegensätzen, dem Leichtesten und Schwersten, da jedes nach dem ihm eigentümlichen Raume drängt und sich der Gewalt des anderen entgegenstemmt. Dem Feuer, das die Erde mit nach oben zieht, teilt sich notwendig etwas von der ihr anhaftenden nach unten neigenden Schwere mit; die Erde aber, die zu unterst in schwankendem Zustand sich befindet, wird durch den Zug des Feuers nach oben leichter und in die Höhe gehoben; von der mächtigeren, ihr Leichtigkeit verleihenden Kraft mit Mühe überwältigt wird sie nach oben in den Raum des Feuers gedrängt und bleibt nun stehen. Weshalb sollte es nun wunderbar sein, wenn die Berge nicht durch Regengüsse weggeschwemmt sind, da sie doch die Kraft zusammenhält, unter deren starkem und mächtigem Druck sie sich erheben? Fiele dies zusammenhaltende Band weg, dann natürlich müßten sie zerfallen und vom Wasser zersetzt werden; aber durch die Kraft des Feuers eingezwängt leisten sie den Regengüssen festeren Widerstand. Soviel möchte ich darüber gesagt haben, daß die Unebenheit der Erde kein Beweis für eine Entstehung und einen Untergang der Welt bildet.

Gegen den Versuch aber, dies durch die Abnahme des Meeres zu beweisen, muß folgendes eingewandt werden. Faßt doch nicht immer nur das ins Auge, daß Inseln aufgetaucht oder einige Riffe, die in alten Zeiten überschwemmt waren, wieder Land geworden sind! Denn der Wetteifer ist ja doch das sehnlichst erwünschte Gegengewicht einer Naturerklärung, die der Wahrheit auf der Spur zu sein glaubt. Wohlan, so beschäftigt euch auch mit den gegenteiligen Erscheinungen: wie viele Landstriche des Festlandes sind nicht nur an der Küste, sondern sogar im Binnenland vom Wasser verschlungen worden, und wieviel Land ist zu Meer geworden, das jetzt von großen Schiffen befahren wird! Oder kennt ihr nicht die vielbesungene Geschichte von der heiligen sizilischen Meerenge? Vor alters war Sizilien Festland, das mit Italien zusammenhing; als aber infolge gewaltiger Stürme die Meere zu beiden Seiten gegeneinander brandeten, da wurde die Landenge überschwemmt und zerriß: ein Vorgang, von dem die Stadt Rhegion bei ihrer Gründung den Namen erhielt.[5] Und so geschah das Gegenteil von dem, was man wohl erwartet hätte: die bis dahin getrennten Meere strömten ineinander und wurden eins; das Land aber, das eins gewesen war, wurde durch die nun dazwischentretende Meerenge geschieden, die das bisherige Festland Sizilien zwang, eine Insel zu werden ...

Der dritte Beweis widerlegt sich von selbst: Hier ist der ganze Schluß verkehrt, gleich von der ersten Behauptung an. Denn es ist unrichtig, daß das vergänglich ist, dessen sämtliche Teile vergänglich sind: sondern vielmehr nur das, dessen sämtliche Teile zugleich und auf einmal in demselben Augenblick vergehen. Wenn jemand eine Fingerspitze

abgehauen wird, so wird ihm damit nicht das Leben unmöglich gemacht; wird aber der Gesamtorganismus seiner Glieder zerstört, dann freilich wird er sogleich sterben. Ebenso müßte man sagen, die Welt gehe unter, wenn ihre sämtlichen Elemente miteinander in einem einzigen Augenblick verschwänden. Wenn aber jedes für sich in die Natur seines Nachbars übergeht, so geht es nicht sowohl unter, sondern verewigt sich, wie der Tragiker sich philosophisch ausdrückt:

> Es vergeht ja nichts von dem, was da wird;
> Nur wandelt sich jedes im Streit mit dem andern
> Zu immer erneuten Gestalten.[6]

Eine vollendete Torheit ist endlich der Schluß von den Künsten auf das Menschengeschlecht. Denn wer dieser verkehrten Begründung folgt, der wird freilich die Welt als ganz jung und kaum vor einem Jahrtausend zu festem Bestand gelangt erweisen können: Kommen wir doch mit den Erfindern[7] der Wissenschaften, die uns überliefert sind, über die genannte Zahl von Jahren nicht hinauf. Wenn man aber auch behaupten will, daß das Menschengeschlecht nicht älter sei als die Künste, so muß man diese Behauptung doch im Einklang mit der Naturwissenschaft und nicht unüberlegt und voreilig aufstellen.

Was lehrt nun die Wissenschaft? Es wird eine Vernichtung der auf der Erde lebenden Wesen, wenn auch nicht aller zusammen, so doch der meisten, aus zwei gewaltigen Ursachen immer wieder herbeigeführt, nämlich durch unbeschreibliche von Feuer und Wasser bewirkte Umwälzungen. Beide Arten treten, wie man sagt, nacheinander in langen Jahrperioden ein. Ergreift die Welt ein solcher Brand, so ergießt sich ein Strom atmo-

sphärischen Feuers von oben her über sie, verbreitet sich nach vielen Richtungen und sucht weite Gegenden der bewohnten Erde heim. Im Falle einer Überschwemmung aber macht das gesamte Element des Wassers den natürlichen Zustand der in einem Lande entspringenden Flüsse und Bäche zunichte, die nun nicht nur voll dahinwogen, sondern unter noch weiterer Steigerung des Wasserandranges entweder ihre Ufer mit Gewalt durchbrechen oder sie, zum höchsten Stand angestiegen, überspringen ... Bei diesem Kampfe der Elemente gehen abwechselnd die in entgegengesetzten Gegenden wohnenden Menschen zugrunde: durch das Feuer die Bewohner der Gebirge, Hügel und wasserlosen Gegenden, denen die Natur Wasserreichtum als Abwehrmittel gegen das Feuer versagt hat; durch das Wasser dagegen die Anwohner von Flüssen, Seen und Meeren. So oft nun auf die angegebene doppelte Weise, abgesehen von unzähligen anderen rascher verlaufenden Katastrophen, der größte Teil der Menschheit umkommt, müssen notwendig auch die Künste eingehen: denn eine Wissenschaft für sich betrachtet, ohne jemand, der sie betreibt, gibt es nicht. Läßt dann das allgemeine Unglück nach und beginnt das Geschlecht aus denen, die von diesen schweren Stürmen nicht erfaßt wurden, sich wieder zu verjüngen und neu zu sprossen, dann beginnen auch die Künste sich wieder zu entfalten, die freilich jetzt nicht zum ersten Male auftreten, sondern nur durch die Verminderung derer, die sie betrieben, verkommen waren. (6)

Hiketas von Syrakus meint, der Himmel, die Sonne, der Mond, die Sterne, kurz alle Himmelskörper, stehen still und außer der Erde bewege sich nichts im Weltall; da diese mit der größten Schnelligkeit um ihre Achse sich

drehe und kreise, so werde die gleiche Wirkung erzielt, wie wenn die Erde stünde und der Himmel sich bewegte.[8]

(7)*

Prometheus war ein Weiser, der zuerst den Menschen Philosophie mitteilte: daher die sagenhafte Überlieferung, er habe ihnen das Feuer mitgeteilt. (8)*

Wie kommt es, daß der Geist, der doch von außen her kommt und gewissermaßen hinzugefügt wird, uns dennoch angeboren ist, und was ist seine Natur? Daß er alles der Möglichkeit nach, nichts der Wirklichkeit nach ist, gerade wie die sinnliche Wahrnehmung, ist ja richtig. Doch ist das nicht so zu verstehen, daß er nicht selbst existierte — denn das wäre sophistisch —, sondern daß er als eine Kraft zugrunde liegt, wie auch bei den materiellen Dingen. Daß er von außen kommt, ist also nicht so vorzustellen, daß er nur hinzugefügt wäre, sondern daß er gleich bei der ersten Entstehung mit eingeschlossen ist. Aber wie entsteht das Geistige und was heißt es, der Geist bekomme einen Eindruck? Denn dies muß der Fall sein, wenn er in Tätigkeit tritt, wie bei der sinnlichen Wahrnehmung. Was für einen Eindruck oder was für eine Veränderung kann jedoch etwas Unkörperliches von seiten eines Körpers erfahren? Geht der Anstoß von dem ersten oder von dem zweiten aus? Denn einerseits scheint der Geist von jenem einen Eindruck? Denn dies muß der Fall sein, wenn er in von sich selbst ausgeht; andererseits ist der Geist der Anfang von allem und das Denken steht bei ihm und geht nicht, wie bei der sinnlichen Wahrnehmung die Empfindung, von einem Gegenstand aus. Aber auch das scheint vielleicht widersinnig, wenn dem Geist das Wesen der Materie zukommen sollte, während er doch nichts ist, sondern

nur alle Möglichkeiten in sich schließt ... Der Geist[9] empfängt keine Eindrücke, wenn er sie nicht etwa auf andere Weise empfängt, und diese seine Fähigkeit ist bei ihm nicht als Bewegung zu verstehen — denn Bewegung ist etwas, was nicht ans Ziel gelangt[10] —, sondern als Tätigkeit ... Sinnliche Wahrnehmung gibt es nicht ohne Körper; der Geist aber ist etwas für sich ... Bei den Bestimmungen des Aristoteles über den „schaffenden Geist“[11] muß man bedenken, daß wir ja in der ganzen Natur die Materie als das nur der Möglichkeit nach Existierende von der Ursache und dem Schaffenden unterscheiden und daß immer das Schaffende höher steht als der Gegenstand seiner Tätigkeit und das Prinzip höher als die Materie. Was sind nun aber diese zwei Naturen und was liegt dem schaffenden Geist zugrunde oder ist mit ihm verbunden? Denn der Geist ist etwas irgendwie Zusammengesetztes aus einer schaffenden Kraft und dem, was nur der Möglichkeit nach existiert. Wenn nun der bewegende Geist angeboren ist, so muß er es von Anfang an und immer sein. Tritt er aber erst später hinzu, mit was und wie wird er erzeugt? Scheint er ja doch auch ungeworden zu sein, wenn anders er unvergänglich ist. Warum also war er nicht immer darin? Und woher kommt Vergeßlichkeit, Täuschung und Irrtum? Etwa von der eingegangenen Verbindung? Aus dem allen geht hervor, daß wir mit unserer Vermutung recht haben, es gebe noch einen andern Geist, der Eindrücke aufnehme und vergänglich sei, den man auch den allgemeinen nennt, der vom Körper untrennbar sei und dessen Verbindung mit diesem die Ursache von Vergeßlichkeit und Täuschung sei. Daneben aber gebe es noch einen zweiten, in dem sich mögliches und wirkliches Sein verbindet, der sich, wie man

sich vorstellt, vom Körper trennen kann, der unvergänglich und ungeworden ist. Diese zwei Arten von Geist seien in gewissem Sinne zwei Naturen und in gewissem Sinne eine: bilden doch auch Stoff und Form eine Einheit. (9)

Aus der Schrift Über Sinneswahrnehmungen

Den Unterschied zwischen Schwer und Leicht findet Demokritos[12] in der Größe begründet. Denn wenn man jedes einzelne (Atom) für sich absondere, so beruhe sein natürliches Gewicht, auch wenn es in der Form (von anderen) verschieden sei, auf seiner Größe. Unter den zusammengesetzten Körpern dagegen seien diejenigen leichter, die mehr leeren Raum in sich hätten, schwerer diejenigen, bei denen dies weniger der Fall sei. An einigen Stellen drückt er sich so aus; an anderen nennt er einfach das Feine leicht. Ähnlich urteilt er über das Harte und Weiche: hart sei das Dichte, weich das Lockere, und zwar mehr oder weniger, am meisten oder am wenigsten je nach Verhältnis. Der Unterschied beruhe auf der Lage (der Atome) und den von ihnen eingeschlossenen Hohlräumen sowohl im Harten und Weichen als im Schweren und Leichten. Deswegen sei Eisen härter und Blei weicher: denn das Eisen sei ungleichmäßig zusammengesetzt und habe an vielen Stellen und in weiter Ausdehnung Hohlräume, an einigen Stellen dagegen sei es dicht; im ganzen jedoch habe es mehr Hohlraum. Das Blei aber, das weniger Hohlraum habe, sei gleichmäßig zusammengesetzt und in seinem ganzen Bestande gleich dicht: deswegen sei es zwar schwerer, aber weicher als das Eisen. Dies sind seine Bestimmungen des Schweren und Leichten, des Harten und Weichen. Was da-

gegen sonst sinnlich wahrnehmbar sei, liege nicht in der Natur irgendeines Dinges, sondern bestehe durchweg nur in Zuständen der veränderten Empfindung, aus der die Vorstellung entspringe. Dem Warmen und Kalten liege keine natürliche Substanz zugrunde, sondern nur der Wechsel der Form bewirke auch in uns eine Veränderung; denn nur was dicht zusammengedrängt sei, das übe überall eine starke Wirkung aus, was aber auf weite Strecken verteilt sei, das sei nicht wahrnehmbar. Daß diese Empfindungen nicht auf der Natur (der Dinge) beruhen, dafür liege der Beweis darin, daß sie nicht bei allen lebenden Wesen gleich seien, sondern was uns süß erscheine, erscheine andern bitter, wieder anderen herb, anderen scharf und noch anderen sauer und ebenso sei es bei den übrigen Empfindungen. Dazu komme noch, daß sich in der Zusammensetzung unseres eigenen Körpers Veränderungen vollziehen, gemäß unseren Zuständen und Altersstufen. So sei es denn klar, daß die Ursache der Vorstellung in der Anlage und Stimmung (des Wahrnehmenden) liege. Im allgemeinen also müsse man so über die Sinneswahrnehmungen urteilen. Aber wie die übrigen Eigenschaften (der Dinge), so führt er nun auch diese auf Formen zurück; doch nimmt er nicht die Gestalten aller Eigenschaften durch, sondern nur diejenigen der verschiedenen Arten des Geschmackes, wobei er die Vorstellungen davon auf den Menschen zurückführt ... Dabei ist es nun der größte und durch alles hindurgehende Widerspruch, daß er annimmt, die Wahrnehmungen beruhen auf Zuständen (der Wahrnehmenden) und sie doch zugleich durch die Formen (der Dinge) zu bestimmen sucht, wobei er behauptet, das eine erscheine den einen bitter, den anderen süß und anderen wieder anders.

Denn es ist unmöglich, daß die Form ein Zustand sei und daß das gleiche den einen kugelförmig erscheine, den anderen anders (so müßte es aber sein, wenn doch dasselbe den einen süß, den anderen bitter erscheint) oder daß es seine Gestalt unseren Zuständen entsprechend ändere.[13] Denn die Form besteht einfach für sich selbst; das Süße und alles sinnlich Wahrnehmbare aber ist, wie er sagt, nur relativ und besteht nur in anderen. Es ist aber widersinnig, zu verlangen, daß das gleiche allen, die dasselbe wahrnehmen, gleich erscheine, und die Wahrheit dessen beweisen zu wollen, nachdem er doch vorher gesagt hat, daß es denen, die eine ungleiche Anlage und Stimmung haben, ungleich erscheine und wiederum, daß die eine Wahrnehmung so wenig wie die andere der Wahrheit entspreche. Denn es ist doch klar, daß dies bei dem besseren (Wahrnehmungsvermögen) mehr der Fall ist als bei dem schlechteren, bei dem Gesunden mehr als bei dem Kranken: naturgemäß in höherem Grade. Wenn aber ferner dem sinnlich Wahrnehmbaren keine natürliche Wirklichkeit zukommt, so ist es klar, daß dies auch für die lebenden Wesen und für die übrigen Körper gilt: denn auch über diese herrscht keine Einheitlichkeit der Anschauung. Und wenn auch die Empfindung süß und bitter nicht bei allen durch das gleiche bewirkt wird, so scheint doch das Wesen des Süßen und Bitteren allen dasselbe zu sein. Das scheint er auch selbst zu bestätigen. Denn wie könnte das, was uns bitter erscheint, anderen süß oder sauer erscheinen, wenn nicht ein bestimmtes Wesen dieser Empfindungen vorhanden wäre? (10)

Aus der Schrift Über Gewässer

Demokritos sagt, im Feuchten werde wie im ganzen Weltall das gleiche vom gleichen angezogen, und so sei das Meer entstanden und alles sonstige [Wahrnehmbare?], indem das Gleichartige sich zusammenfand. Daß das Meer aus gleichartigen (Atomen) bestehe, gehe auch aus anderem hervor: denn weder Weihrauch noch Schwefel noch Silphion[14] noch Natron noch Alaun noch Asphalt noch irgend etwas Großes und Wunderbares komme an vielen Stellen der Erde vor. So liege es denn auf der Hand, wenigstens einzusehen, daß, wie er sagt, das Meer, das er zu einem Teil der Welt macht, auf dieselbe Weise entstanden sei wie die wunderbarsten und überraschendsten Gebilde der Natur, da es nicht viele Unterschiede auf der Erde gebe. Denn da er die verschiedenen Arten des Geschmacks von der Form (der Atome) herleitet, und zwar den Salzgeschmack von großen und eckigen, so ist es nicht unvernünftig[15] ... (11)

Aus der Schrift Über das Feuer

Zwischen dem Feuer und den übrigen Elementen besteht, wie es scheint, ein großer Unterschied. Denn die letzteren bestehen für sich selbst und keines von ihnen bedarf eines Substrats; anders das Feuer, soweit es wenigstens ringsum unserer Wahrnehmung zugänglich ist, mag nun das Licht auch dazu zu rechnen sein oder nicht. Denn im ersteren Falle ist es klar, daß auch das Licht nur in der Luft und im Wasser vorkommt, im zweiten bilden Flamme und Kohle das Substrat des Feuers; denn die Flamme ist glühender Rauch, die Kohle aber ein erdartiger und fester

Körper. Ähnlich verhält es sich mit den Feuererscheinungen in der Atmosphäre und innerhalb der Erde: denn alle beruhen entweder auf einer Verbrennung derartiger Luft oder auf einer solchen von Luft, Feuchtigkeit und erdartigen Stoffen zugleich, sei es von allen zusammen oder doch von zweien. Kurz, alles was brennt, ist stets wie in einem Werden begriffen, und das Feuer besteht in einer Art von Bewegung und, während es wird, vergeht es gewissermaßen; denn sobald der brennbare Stoff ausgeht, vergeht es auch selbst mit. Das meinten ja auch die Alten, wenn sie sagten, daß das Feuer immer Nahrung suche, da es selbst ohne Stoff nicht bestehen könne. Es ist daher offenbar verkehrt, das Feuer ein Erstes und ein Element zu nennen, da es doch nicht ohne Stoff bestehen kann. Denn es besitzt weder die erforderliche Einfachheit noch ist es früher als sein Substrat oder der Stoff, es müßte denn der ersten Sphäre selbst ein solches Wesen eigen sein, daß sie aus ungemischter und reiner Wärme bestünde; aber dann könnte sie nicht brennen, was doch das Wesen des Feuers ist ... Indessen das scheint uns zu einer weitergreifenden Betrachtung der Substrate zu führen, die sich auf die ersten Ursachen richtet. Denn, wenn wir die Sache so auffassen, so ist es klar, daß kalt und warm nur Zustände gewisser Körper, aber nicht Elemente und Kräfte sind. Zugleich stellt sich heraus, daß das Wesen der sogenannten einfachen Elemente zusammengesetzt und eines im anderen enthalten ist. Denn wie das Feuer nicht ohne Luft oder ohne etwas Feuchtigkeit und erdige Bestandteile bestehen kann, so auch nicht Feuchtigkeit ohne Feuer noch Erde ohne Feuchtigkeit. Denn das Feuchte gefriert, wenn das Feuer entweicht, und die Erde hält nicht zusammen, wenn die Feuch-

tigkeit ganz und gar fehlt. Es scheint dies also zusammenzugehören, und es bedarf einer Bestimmung, inwiefern man von einfachen Elementen reden könne. (12)

Aus der Metaphysik

Wie und durch welche Merkmale soll man die Wissenschaft von den ersten Wesenheiten (Prinzipien) bestimmen? Denn die Wissenschaft von der Natur ist vielseitiger und, wie manche behaupten, ungeordneter, da sie es mit mannigfachen Veränderungen zu tun hat; diejenige von den Prinzipien dagegen ist begrenzt und ihre Gegenstände sind stets dieselben. Darum weist man ihr auch das zu, was mit dem Denken, nicht was mit der Wahrnehmung erfaßbar ist: das Unbewegliche und Unveränderliche; und man hält sie daher überhaupt für etwas Erhabeneres und Größeres. Die Grundfrage ist, ob das mit dem Denken Erfaßbare und die natürlichen Dinge eine Verbindung und eine Art Gemeinschaft miteinander haben oder nicht, sondern gewissermaßen zwei getrennte Welten bilden, die aber doch irgendwie miteinander den Bestand des gesamten Seins bewirken. Die verständlichere Annahme ist nun, daß eine gewisse Verbindung bestehe und daß das Weltall nicht etwas Nebensächliches sei, sondern daß etwa das eine früher, das andere später sei oder daß das eine die Prinzipien bilde, das andere unter den Prinzipien stehe wie das Vergängliche unter dem Ewigen. Wenn es sich aber so verhält, was ist dann das Wesen der Prinzipien und in welchen Eigenschaften liegt es? Denn wenn das mit dem Denken Erfaßbare, wie manche behaupten, nur in den mathematischen Begriffen besteht, dann ist seine Verbindung mit dem sinnlich Wahrnehmbaren nicht allzu deut-

lich, und es scheint keineswegs ausreichend, etwas zu verursachen. Denn dann scheint es unser Erzeugnis zu sein, die wir es mit Form, Gestalt und Begriff umkleiden, an sich selbst aber kein eigenes Wesen zu haben. In diesem Falle ist es ihm aber unmöglich, sich mit den Naturdingen in der Art zu verbinden, daß es ihnen gewissermaßen Leben und Bewegung einflößen könnte: das kann auch die Zahl an sich nicht, die manche für das erste und oberste Prinzip erklären.[16] Gibt es aber eine andere Wesenheit, die früher und stärker ist, so muß man versuchen anzugeben, ob sie Eine an Zahl oder an Gestalt oder an Gattung ist. Es ist nun verständlicher, daß eine Wesenheit, welcher die Natur eines Prinzipes zukommt, in Wenigem und Überlegenem bestehe, wenn nicht in ersten oder dem ersten Wesen. Man muß versuchen, auf irgendeine Weise zu zeigen, was diese Wesenheit ist, oder, wenn es mehrere sind, welche, sei es nach einer Analogie oder einem sonstigen Vergleich. Man muß ihr daher eine gewisse Macht und Überlegenheit über das andere zuschreiben, wie etwa Gott; denn göttlich ist das Prinzip des Alls, durch das alles ist und fortbesteht. Es ist freilich leicht, diesen Satz aufzustellen, schwierig dagegen, ihn klarer und überzeugender zu fassen. Wenn nun das Prinzip derart ist und eine Verbindung mit der sinnlich wahrnehmbaren Welt eingeht, wenn ferner die Natur, allgemein gesprochen, sich in Bewegung befindet und dies ihre Eigentümlichkeit ist, so leuchtet es ein, daß man das Prinzip als Ursache der Bewegung setzen muß. Da es aber an sich unbeweglich ist, so ist es klar, daß es nicht durch seine eigene Bewegung die Ursache der Naturdinge sein kann, sondern es bleibt nur übrig, daß es dies vermöge einer anderen stärkeren und früheren Kraft sei.

Derart ist aber das Wesen dessen, was angestrebt wird, und das ist die Ursache der fortgesetzten und unaufhörlichen Kreisbewegung. Und so löst sich denn die Schwierigkeit dahin, daß es ein Prinzip der Bewegung nur in der Weise geben kann, daß es das, was sich bewegt, in Bewegung setzt...

Auch das scheint eine Schwierigkeit zu bieten, wenn nicht gar die Untersuchung der Frage allzu fein sein sollte, warum denn die Natur und das ganze Wesen des Alls auf Gegensätzen beruhe und das Schlechte dem Guten so ziemlich die Wage halte, ja es eher stark überwiege, so daß man mit Euripides sagen möchte: es gebe nichts Gutes an sich.[17] Diese Auffassung berührt nahe die Frage, warum denn nicht alles gut und gleich sei und warum wir allem ein Sein zuschreiben und doch nichts einander gleiche wie z. B. weiß und schwarz. Noch widersinniger aber scheint es, daß auch das Seiende nicht möglich ist ohne seine Gegensätze. Und manche steigern diesen Widersinn noch, indem sie das, was nicht ist und nicht war und nicht sein wird, zur Natur des Alls hinzurechnen. Aber diese Philosophie geht ins Maßlose.[18] Es ist nun klar, daß die Bezeichnung „das Seiende" in mannigfaltiger Bedeutung gebraucht wird. Denn die sinnliche Wahrnehmung beobachtet die Unterschiede und sucht zugleich nach den Ursachen. Oder vielleicht richtiger gesagt: die Wahrnehmung unterbreitet dem Denken das eine, indem sie es einfach aufsucht, das andere, indem sie Fragen aufwirft, durch die, auch wenn sie nicht weiterkommen kann, dennoch ein Licht aufblitzt in dem Dunkel für solche, die weiter forschen...

Was aber das betrifft, daß alles um eines gewissen Zweckes willen und nichts grundlos geschieht, so ist das

allerdings, wie schon mehrfach hervorgehoben wurde, schon an sich nicht leicht zu bestimmen — denn wo soll man da anfangen und wo aufhören? — besonders aber auch deshalb, weil manches dieser Auffassung nicht zu entsprechen, sondern teils zufällig, teils vermöge einer gewissen Gesetzmäßigkeit zu geschehen scheint wie die Himmelserscheinungen und die meisten Vorgänge auf der Erde. Denn welchen Zweck hat Flut und Ebbe, Vordringen oder Zurückweichen des Meeres, Austrocknung und Befeuchtung, und überhaupt der mannigfaltige fortgesetzte Wechsel: Entstehen und Vergehen und nicht weniges andere, was dem ähnlich ist? An den lebenden Wesen selbst kommen zwecklose Dinge vor wie die Brustwarzen beim Manne und die Samenentleerung beim Weibe, auch ohne Vermählung, bei manchen ein Bart oder überhaupt Haarwuchs an gewissen Stellen. Ferner die Größe der Hörner wie bei den Hirschen, die durch ihre Reibung und dadurch, daß sie neben den Augen hervorwachsen und diese beschatten, sie hindern. Manche Erscheinungen sind auch gewaltsam und widernatürlich wie die Begattung des Reihers und die Art, wie die Eintagsfliege lebt, und anderes derart findet sich nicht selten. Und was das wichtigste ist und am meisten in die Augen fällt: die Entstehung und Ernährung der lebenden Wesen: diese geschieht nicht um irgendeines Zweckes willen, sondern zufällig und infolge anderer Notwendigkeiten; denn wenn sie einen Zweck hätte, müßte sie immer auf dieselbe Weise und gleichmäßig erfolgen. Ferner sucht man in den Pflanzen und noch mehr in den leblosen Gebilden, die eine, wie es scheint, durch Gestalt, Art und Fähigkeit bestimmte Natur haben, einen Zweck. Denn eben darin liegt die Schwierig-

keit, daß sie keine Vernunft haben und daß ihnen die in anderen früheren und wertvolleren Wesen vorhandene bestimmte Natur nicht zukommt.[19] Darum erscheint auch die Auffassung glaubwürdig, daß diese Gebilde von selbst und infolge der Gesamtbewegung des Alls gewisse Formen und wechselseitige Unterschiede annehmen. Wenn hier aber kein Zweck vorliegt, dann sind manche Zweckbestimmungen nur auf das Beste anzuwenden und nicht einfach für alles zu setzen. Denn derartige Auffassungen schließen einen Zweifel ein, sowohl wenn man sie auf das Allgemeine als wenn man sie auf Einzelnes bezieht. Auf das Allgemeine: daß die Natur sichtlich überall nach dem Besten strebe und, wo es möglich sei, die Dinge an der Ewigkeit und an gesetzmäßiger Ordnung teilnehmen lasse; und ebenso dann auch bei den lebenden Wesen: wo das Bessere möglich ist, da bleibt es nie aus: so z. B. daß vor der Speiseröhre der Gaumen als das Wertvollere angebracht ist und daß in der mittleren Höhlung des Herzens die Mischung des Blutes am besten ist, weil die Mitte das Wertvollste ist ... Jene Beobachtung beweist aber auch, daß dessen, was sich nicht fügen und das Gute nicht annehmen will, viel, ja bei weitem mehr ist. Denn beseelt ist nur weniges, unendlich viel dagegen unbeseelt; und von dem Beseelten selbst ist weniges vermöge seines Seins auch besser; im allgemeinen ist das Gute selten und nur in wenigem vorhanden. Wenn aber das Schlechte in großer Menge vorhanden ist, jedoch nur in Unbestimmtheit und Form der Materie besteht, so ist es sehr töricht, deshalb die Natur herabzusetzen ... Es zeigt sich bei der Betrachtung auch unter den Elementen vieles, was zufällig ist, wie z. B. was über die Veränderungen der Erde ge-

sagt wurde. Denn hier handelt es sich nicht um das Bessere oder um einen Zweck, sondern um naturnotwendige Folgen. Vieles derart findet sich auch im Luftraum und in anderen Gebieten. Am meisten aber scheinen unter dem, was sinnlich wahrnehmbar ist, die Himmelskörper eine bestimmte Ordnung zu haben; vom übrigen, wenn nicht gar schon früher als diese, die mathematischen Größen. Denn hier ist, wo nicht alles, so doch jedenfalls der größte Teil durch Ordnung bestimmt: man müßte denn solche Bildungen annehmen, wie sie Demokritos in den Atomen voraussetzt. Das wird noch zu untersuchen sein. Was aber von Anfang an gesagt wurde, muß man versuchen: nämlich auch bei der Natur und beim Wesen des Alls einen Begriff zu gewinnen sowohl eines Zweckes als auch des Strebens nach dem Besseren. Denn den Ausgangspunkt der Erkenntnis des Weltalls bildet die Frage: worin besteht das, was ist, und wie verhält es sich gegenseitig? (13)

Aus der Schrift Über die Ursachen der Pflanzen

Dies und alles andere derart hat seine natürlichen Ursachen, die teils in den Pflanzen selbst, teils in ihrer Umgebung liegen. Denn auch, daß manche Holzarten, wie Olivenholz u. a., von selbst ausschlagen, was man auf Wunder und Zeichen zurückzuführen pflegt, ist nicht vernunftwidrig, sondern diese haben von Natur eine lang anhaltende Frische, eine Neigung zum Sprossen, wegen ihrer Dichtigkeit und ihres starken Feuchtigkeitsgehaltes. Und wenn sie nun noch von außen Feuchtigkeit aufnehmen, so gehen die Keime auf; meistens aber beginnen sie zu sprossen, wenn sie vergraben sind oder sich an einem feuchten

Ort befinden, außer wenn etwa ein frisch abgeschnittenes Stück kurz nachher treibt, das in sich die zum Treiben nötige Feuchtigkeit angesammelt hat, besonders wenn die das Treiben fördernde Jahreszeit nahe ist. Ähnlich ist, was bei der Skilla vorkommt und bei anderen außerhalb der Erde sprossenden Pflanzen. Auf dieselbe Weise bilden sich auch die Auswüchse an Hölzern, besonders Fichtenholz, welche die Wahrsager „Geburtswehen" nennen. Denn diese wachsen aus besonders bei ruhiger und milder Luft, wenn die darin befindliche Feuchtigkeit sich sammelt, solche von außen dazutritt und so zur Bildung einer Geschwulst in kugelähnlicher Gestalt zusammenrinnt. Ebenso ist es mit den schwitzenden Hölzern; denn auch das kommt nur bei feuchtem Südwind vor und nicht bei jeder Holzart, sondern nur bei solchen, die einen gewissen Fettgehalt haben, wie Zedern-, Zypressen- und Olivenholz. Und auch das gibt man für Zeichen und Wunder aus.[20] (14)

Aus der Pflanzenkunde

Die Unterschiede zwischen den Pflanzen und ihr sonstiges Wesen muß man nach ihren Teilen, ihren Zuständen, ihrer Entstehung und Lebensweise entwickeln; denn Charakter und Tätigkeit wie die Tiere haben sie nicht. Die Unterschiede nun, die in der Entstehung, den Zuständen und der Lebensweise liegen, sind besser und leichter zu erkennen; diejenigen aber, die sich auf die Teile beziehen, bieten mehr Schwierigkeiten: denn es läßt sich gleich eben das nicht genügend bestimmen, was man einen Teil nennen soll und was nicht, sondern es liegt hier eine Unklarheit vor. (15)

Die Entstehung von Bäumen und überhaupt von Pflanzen vollzieht sich entweder von selbst oder aus einem Samen oder aus einer Wurzel oder aus einem Nebenschößling oder aus einem Ast oder Zweig oder aus dem Stamme selbst oder aus einem schon in kleine Stücke gespaltenen Holz: denn auch so wachsen einige. Von diesen verschiedenen Arten ist die selbständige Entstehung die erste, diejenige aus Samen und Wurzel aber erscheint ganz natürlich; denn auch sie geschieht gewissermaßen von selbst, weshalb sie den wilden Pflanzen zukommt; die anderen Arten aber beruhen auf planmäßiger Kunst. (16)

Man sagt, daß solche Veränderungen von selbst vor sich gehen, bald bei Früchten, bald sogar auch bei ganzen Bäumen, und die Wahrsager nennen das dann ein Wunder: wenn z. B. ein saurer Granatbaum eine süße Frucht trägt oder umgekehrt; oder wenn dann wieder die Bäume selbst sich verändern, so daß aus einem sauren ein süßer wird oder umgekehrt, wobei der Umschlag zum süßen für schlimmer gilt, oder wenn aus einem wilden Feigenbaum ein zahmer wird und umgekehrt, wobei das letztere für schlimmer gilt; ferner wenn aus einem weißen Feigenbaum ein schwarzer wird und umgekehrt und ebenso beim Weinstock. Das sieht man als ein Wunder und als widernatürlich an. Was es aber an gewöhnlichen Erscheinungen derart gibt, darüber wundert man sich ganz und gar nicht: so z. B. daß die sog. Rauchrebe aus einer weißen Traube eine schwarze und aus einer schwarzen eine weiße hervorbringt. Derartiges unterliegt ja auch nicht dem Urteil der Wahrsager und so auch nicht jene Fälle, bei denen die Örtlichkeit eine Veränderung hervorbringt, wie das von der Granate in Ägypten angeführt wurde. Aber bei uns

gilt so etwas für wunderbar, weil man nur einen oder zwei Fälle kennt und diese in all der Zeit eine Seltenheit bilden. Doch beziehen sich diese Veränderungen mehr auf die Früchte als auf ganze Bäume. Es kommen ja auch Abnormitäten bei den Früchten vor: so trieb z. B. einmal ein Feigenbaum die Feigen hinter den Blättern hervor und eine Granate und ein Weinstock aus dem Stamme, und ein Weinstock trug Früchte, ohne Blätter zu haben; ein Ölbaum aber warf die Blätter ab und brachte Früchte hervor, was Thessalos, dem Sohne des Peisistratos, begegnet sein soll. Aber auch im Winter und aus anderen Ursachen geschieht manches, was vernunftwidrig zu sein scheint, es aber nicht ist: so schlug z. B. einmal ein vollständig abgebrannter Ölbaum wieder aus.[21] Ebenso schlug in Böotien einer wieder aus, dessen Zweige ganz von Heuschrecken abgefressen waren. Solche Vorgänge sind aber nichts weniger als wunderbar, da sie augenscheinlich Ursachen haben; dies gilt noch mehr, wenn Bäume die Früchte nicht an der gehörigen Stelle hervorbringen, und am meisten, wenn eine vollständige Naturveränderung stattfindet, wie schon gesagt wurde. Derart also sind einige Veränderungen, die an Bäumen vorkommen. (17)

Es gibt verschiedene Gattungen von Palmen: erstens — und dies ist der Hauptunterschied — solche, die Früchte tragen, und solche, die es nicht tun, aus welch letzteren die Babylonier Bettstellen und anderen Hausrat verfertigen. Ferner sind von denen, die Früchte tragen, die einen männlich, die anderen weiblich: diese unterscheiden sich dadurch voneinander, daß die männliche zuerst eine Blüte an einem Stil treibt, während die weibliche sofort eine kleine Frucht hervorbringt. (18)

Den Palmen ist die Verbindung der männlichen mit den weiblichen förderlich; denn die ersteren bewirken, daß die Früchte zurückgehalten werden und ausreifen: ein Vorgang, ähnlich wie beim Feigenbaum. Dies geschieht auf folgende Weise. Wenn die männliche Pflanze blüht, werfen die Bäume den Stil, an dem die Blüte sitzt, ab, gerade wie sie ist, und schütten den Flaum und die Blüte und den Blütenstaub auf die Frucht der weiblichen Pflanze: diese bleibt nach diesem Vorgang erhalten und fällt nicht ab. Es scheint aber in beiden Fällen die männliche der weiblichen Pflanze Hilfe zu bringen; denn weiblich nennt man diejenige, welche Frucht bringt. Bei der Palme ist es wie eine Vermählung; bei der Feige ist die Art und Weise etwas anders.[22] (19)

Die Entstehungsarten der Pflanzen sind einfach: alle erwachsen aus einem Samen oder aus einer Wurzel: nicht als ob ihre Entstehung nicht auch auf andere Weise möglich wäre, sondern es scheint wohl nur so, weil man sie nicht auf andere Weise zu ziehen versucht ... Diese Arten der Entstehung muß man für die wilden Pflanzen voraussetzen, dazu aber noch die Entstehung von selbst, von der auch die Naturforscher reden: so Anaxagoras, wenn er sagt, daß die Luft Samen von allem enthalte, die, wenn sie im Wasser herniederkommen, die Pflanzen erzeugen, oder Diogenes, der sie aus faulendem Wasser und seiner Verbindung mit Erde hervorgehen läßt, oder Kleidemos, der meint, daß die Pflanzen aus denselben Stoffen bestehen wie die Tiere und diesen, je wärmer ihre Bestandteile seien, desto näher, je kälter, desto ferner stehen.[23] (20)

Bei Memphis wächst ein eigentümlicher Strauch, der zwar hinsichtlich der Blätter, Zweige und seiner ganzen Gestalt nichts Besonderes an sich hat, dagegen eine merkwürdige Erscheinung aufweist. Er sieht aus wie ein Dornstrauch, und seine Blätter gleichen denen des Farnkrautes. Wenn man aber seine Zweige berührt, so schließen sich seine Blätter wie verwelkt, um dann, wie man erzählt, nach einiger Zeit wieder aufzuleben und wieder frisch zu werden.[24] (21)

In jeder Gegend von Asien wachsen wieder eigenartige Pflanzen; denn die einen trägt der Boden, andere läßt er nicht gedeihen. So kommt z. B. der Efeu und die Tanne, wie man sagt, in den Teilen Asiens, die fünf Tagereisen einwärts vom Meere liegen, nicht vor ... Harpalos gab sich alle Mühe, den Efeu in den Gärten um Babylon anzupflanzen, aber ohne Erfolg: er kam nicht fort, so wenig wie die anderen Pflanzen aus Griechenland. Diese also nimmt das Land nicht an wegen seines Klimas; zur Not gelingt es, den Buchsbaum und die Linde fortzubringen; denn auch mit diesen gibt man sich viele Mühe in den Gärten. Dagegen trägt das Land andere eigenartige Bäume und Sträucher.[25] (22)

Auf den Inseln [am Eingang des Persischen Golfes], die von der Flut ergriffen werden, wachsen große Bäume, so groß, wie die größten Platanen und Pappeln. Kommt nun die Flut heran, so werden die übrigen ganz von ihr bedeckt, von den größten aber ragen die Äste noch heraus, an denen man die Halttaue anbinden kann; wenn dagegen die Ebbe eintritt, so tut man dies an den Wurzeln. Der Baum hat ein Blatt, ähnlich dem des Lorbeers, eine Blüte, die an Farbe und Geruch den Veilchen gleicht und

eine sehr aromatische Frucht wie die Olive. Die Blätter wirft er nicht ab; die Blüte und Frucht kommt im Herbst und fällt im Frühling ab. Andere Bäume wachsen in dem Meere selbst, die immergrün sind und eine Frucht tragen wie die Bohnen. Am Persischen Golf in Karmanien gibt es, soweit die Flut reicht, große Bäume, ähnlich dem Erdbeerbaum an Gestalt und Blättern. Sie tragen zahlreiche Früchte, die äußerlich den Mandeln gleichen, das Innere aber ist zusammengefaltet wie eine zusammengeklappte Wachstafel. Diese Bäume sind von unten bis zur Mitte vom Meere ausgespült und haben ihren Halt in den Wurzeln wie ein Polyp. Denn beim Eintritt der Ebbe kann man diese sehen. Wasser ist dann gar keines mehr an dieser Stelle, sondern es bleiben nur einige Kanäle, durch die man hindurchfährt; diese gehören zum Meere. Daraus, meint man, ergebe es sich, daß sich die Bäume vom Meere selbst, nicht vom Wasser nähren, außer soweit sie solches mit den Wurzeln aus der Erde ziehen. Es ist aber einleuchtend, daß auch dies salzig ist; denn die Wurzeln gehen nicht tief. Diese Bäume bilden eine Gattung: sowohl diejenigen, die im Meere wachsen, als auch diejenigen, die auf dem Lande wachsen und von der Flut ergriffen werden. Und zwar erscheinen die im Meere klein und tangartig, die auf dem Lande aber sind groß und frischgrün, haben eine duftende Blüte und eine Frucht wie die Bohne. Auf der Insel Tylos aber, die im Arabischen Golf liegt, wächst eine solche Menge dieser Bäume, daß sie, wenn die Flut kommt, wie durch eine Mauer geschützt ist. Diese haben alle die Größe wie ein Feigenbaum, die Blüte aber duftet noch mehr, die Frucht dagegen ist nicht eßbar und gleicht im Aussehen der Bohne.[26] (23)

Auch einen anderen Baum, fiederblättrig wie die Rose, gibt es (auf der Insel Tylos). Dieser schließt sich bei Nacht, mit Sonnenaufgang aber öffnet er sich, am Mittag ist er vollständig entfaltet, in der Dämmerung zieht er sich wieder ein wenig zusammen und nachts schließt er sich. Die Einwohner sagen: er schläft.[27] (24)

Aus der Schrift Über Farbenwechsel der Tiere

Der Polyp gleicht sich den felsigen Örtlichkeiten an. Die Tiere tun dies aus Furcht und zu ihrem Schutze. (25)

Es gibt Tiere, welche die Farben wechseln und sie den Pflanzen, Örtlichkeiten und Steinen in ihrer Umgebung angleichen: so der Polyp und das Chamäleon ... Das Chamäleon kann alle Farben annehmen außer weiß und rot, und es nimmt nicht nur die Formen seiner Umgebung an, sondern es wechselt auch für sich allein die Farbe, wenn man es berührt ... Es scheint den Farbenwechsel durch die Atmung zu bewirken; denn es hat von Natur einen starken Atem. Beweis dafür ist die Größe seiner Lunge, die sich fast durch den ganzen Körper erstreckt; auch erhebt es sich selbst und bläst sich auf. (26)*

Aus der Schrift Über Frömmigkeit

Ein unberechenbarer Zeitraum scheint verstrichen zu sein, seit das begabteste Volk, welches das hochheilige, vom Nil erzeugte Land bewohnt, zuerst zu opfern begann und zwar gleich mit der Hauptsache: mit Opfern an die himmlischen Götter. Die Weihegaben bestanden nicht aus Myrrhen oder einer Mischung von Kassia, Weihrauch und Safran; denn dies kam erst viele Generationen später auf. Wie hätte auch der damalige Mensch, der noch nicht an-

sässig war und sich unter viel Mühsal seinen notwendigen Lebensunterhalt erst suchen mußte, die Tropfen dieser Harze den Göttern darbringen sollen? Nein, nicht das opferte man zuerst, sondern Kräuter, indem man sozusagen den Flaum der zeugungskräftigen Natur mit den Händen wegnahm ... Von diesen verbrannte man die ganzen Stengel, um so die sichtbaren himmlischen Götter zu begrüßen und ihnen mit dem Feuer ewige Ehren zu erweisen ... Als dann nach dem anfänglichen Kräuterwuchs die Erde schon auch Bäume hervorgehen ließ und die Menschen zuerst Eicheln zu essen begannen, verbrannte man von der eßbaren Frucht wegen der Seltenheit der Nahrungsmittel nur wenig, dagegen mehr von den Blättern den Göttern als Opfer. Später ging man im Leben zu feineren Nahrungsmitteln und damit auch zum Opfer von Früchten über. Daher das Sprichwort „Genug von der Eiche" ... Als man dann auch die Flüssigkeiten des Weins, des Honigs und des Öls für den menschlichen Gebrauch erfunden hatte, brachte man auch davon den Göttern als ihren Schöpfern Gaben dar ... Als aber das Opferwesen in der Menschheit sich immer mehr im Gegensatz zu dem bisherigen Brauch entwickelte, da kamen auch jene entsetzlichsten und rohesten Formen des Opfers in Aufnahme ...: die Menschen begannen zu schlachten und die Altäre mit Blut zu besudeln, seit sie selbst die Erfahrung von Hungers- und Kriegsnot gemacht und infolgedessen Blut gekostet hatten. (27)

Wie es unter den Menschen Atheisten und Leute mit einem schlechten Glauben gibt, von denen man richtiger sagen sollte, daß sie eine schlechte Religion haben, weil sie sich das Wesen der Götter niedrig und um nichts besser

als das unsrige vorstellen, so scheint es auch Menschen ohne Opfer gegeben zu haben, die den Göttern keinerlei Gaben darbrachten von dem, was sie hatten, und andere, die schlechte Opfer darbrachten und wider die Sitte opferten. Deswegen wurden die Thoer, die im Grenzgebiet von Thrakien wohnten und keinerlei Opfer und Weihegaben darbrachten, damals aus der Welt vertilgt und weder die Bewohner noch die Stadt noch die Fundamente der Häuser waren auf einmal mehr zu finden ... Auf der anderen Seite ist es allbekannt, daß die Bassarer, die einst nicht nur die Opfer der Taurier nachahmten, sondern dem Menschenopfer in ihrem Fanatismus auch noch den Kannibalismus hinzufügten — wie wir es jetzt bei den Tieren machen: denn nach dem Opfer bereiten wir aus dem Rest ein Mahl — in Wahnsinn verfielen, sich gegenseitig zerfleischten und wahrhafte Blutgelage hielten, mit denen sie nicht aufhörten, bis der Stamm ausgerottet war, der zuerst bei ihnen solche Opfer eingeführt hatte. (28)

Wer wahrhaft fromm sein will, sollte keine lebenden Wesen opfern, erstens weil es, wie gesagt [fr. 27], nur ein Übermaß von Not war, unter dessen Druck man diese Sitte begann: Hungersnot und Krieg, die derartiges zu kosten nötigten. Hat man also Früchte, wozu sich dieses Notopfers bedienen? Ferner sollte man Wohltaten anderen gemäß dem Wert ihrer Wohltat vergelten und Dank dafür abstatten, also unseren größten Wohltätern den größten Dank vom Köstlichsten, was wir haben, zumal wenn sie es uns selbst spenden. Das Schönste und Wertvollste aber, womit uns die Götter segnen, sind die Früchte. Denn sie sind das Mittel, wodurch sie uns erhalten und uns ein sittliches Leben ermöglichen, und darum sollte man sie auch

mit diesen ehren. Auch darf man nur solche Dinge opfern, durch deren Darbringung wir niemanden einen Schaden zufügen; denn nichts sollte so allgemein unschädlich sein wie ein Opfer. Wenn man aber einwenden sollte, daß Gott uns die Tiere ebensogut zum Gebrauch gegeben hat wie die Früchte, so dürfen doch jene nicht geopfert werden, weil wir bei der Opferung lebender Wesen diesen einen Schaden zufügen, indem wir ihnen das Leben nehmen. Denn das Opfer ist, wie sein Name sagt, eine fromme Handlung; fromm ist aber niemand, der auf Kosten anderer seinen Dank abstattet, wenn er jemand auch nur Früchte oder Pflanzen gegen seinen Willen nimmt ... Ferner ist die Beschaffung von Früchten und Erdgewächsen leichter als die von Tieren und ihre Wohlfeilheit und leichte Beschaffung fördert die Erhaltung und allgemeine Verbreitung der Frömmigkeit. Auch bezeugt die Erfahrung, daß die Götter daran mehr Freude haben als an kostbaren Gaben. Sonst hätte nicht, als einmal ein Thessaler Rinder mit vergoldeten Hörnern und ganze Hekatomben dem pythischen Apollon zuführte, die Pythia gesagt, der Gott habe sich mehr über den Mann aus Hermione gefreut, der aus seinem Säcklein drei Fingerspitzen voll Körner dargebracht hatte ... So lieb ist den Göttern das Wohlfeile, und die Gottheit sieht mehr auf das Herz des Opfernden als auf die Größe des Opfers. Man muß also sein Herz rein erhalten, wenn man opfern will und den Göttern nicht kostbare Opfer darbringen, sondern solche, die ihnen lieb sind. Jetzt aber meint man zwar, ein sauberes Gewand um einen unreinen Körper gelegt, genüge nicht zum Opfern, wenn man aber mit sauberem Gewand und sauberem Körper zum Opfer gehe, auch ohne

daß die Seele vom Bösen rein sei, so sei das gleichgültig, als ob die Gottheit sich nicht am meisten darüber freuen würde, daß das Göttlichste in uns, das ja von Natur mit ihr verwandt ist, sich in reinem Zustand befinde; steht doch in Epidauros geschrieben:

Reinen Herzens allein betritt des duftenden Tempels
Schwelle; Doch rein ist das Herz nur, wenn es heilig gesinnt. (29)

Die alten Formen des Opfers waren bei vielen Völkern nüchtern, d. h. sie bestanden aus Spenden von Wasser und dann von Honig; denn diese Flüssigkeit trafen wir zuerst von den Bienen für uns zubereitet; dann kamen Ölspenden und zuletzt die später Sitte gewordenen Weinspenden auf. Dies bezeugen nicht nur die Holztafelgesetze, die Abschriften der korybantischen Weihen in Kreta sind, sondern auch Empedokles ... Dieser Brauch hat sich noch jetzt bei manchen Völkerschaften erhalten als eine auf die Wahrheit führende Spur:

Nicht benetze verwerflicher Mord von Stieren den Altar.[28]

Denn, glaube ich, als noch die Liebe und das Gefühl der Verwandtschaft alle Wesen beseelte, da tötete niemand ein Tier, weil man sie als Angehörige betrachtete. Als aber Krieg und Kampfgetümmel und alle Art von Schlacht und Streit zur Herrschaft kam, da schonte in der Tat auch niemand mehr die mit uns zusammenlebenden Tiere. Man muß aber auch noch folgendes erwägen. Wie wir trotz unserer Zugehörigkeit zu den Menschen es doch für nötig halten, Verbrecher und Leute, die gewissermaßen von der Sturmesgewalt ihrer eigenen bösen Natur dazu getrieben werden, den nächsten Besten zu schädigen, umzubringen und sämtlich zu bestrafen, so ist es vielleicht auch billig, von den unvernünftigen Tieren diejenigen zu töten, die

schlimm und böse von Natur sind und sich dadurch getrieben fühlen, denen, die sich ihnen nähern, zu schaden; dagegen die übrigen von Natur harmlosen und unschädlichen Tiere zu töten und umzubringen, ist doch wohl ebenso unrecht, wie es dies bei solchen Menschen wäre ... Sollen wir nun die Tiere, die das Schlachten verdienen, den Göttern opfern? Wie sollten wir das, wenn sie doch schlecht von Natur sind? Gewiß ebensowenig wie man verstümmelte Tiere opfern soll ... Wenn wir also weder die Harmlosen noch die schadenstiftenden Tiere opfern dürfen, so müssen wir uns demnach beim Opfern beider Gattungen enthalten; dagegen darf man die zweite Art umbringen ... Und doch enthalten wir uns, auch abgesehen vom Opfer, keines dieser (harmlosen) Tiere, sondern wir schlachten sie des Genusses wegen und, indem wir von den zum Opfern tauglichen Tieren nicht diejenigen opfern, die den Göttern gefallen, sondern diejenigen, die die menschliche Begierde befriedigen, legen wir gegen uns selbst das Zeugnis ab, daß wir um des Genusses willen an diesen Opfern festhalten. Und wenn man uns vorschreiben würde, auf dieselbe Weise zu opfern wie die Juden in Syrien nach ihrer ursprünglichen und noch heute festgehaltenen Opfersitte, so würden wir diesen Brauch aufgeben. Denn diese halten kein Opfermahl, sondern sie verbrennen das Ganze bei Nacht, gießen viel Honig und Wein darauf und beseitigen das Opfer schnell, damit der allschauende Helios das Schreckliche nicht sehe. Und das tun sie, indem sie an den dazwischenliegenden Tagen fasten; und da sie ein philosophisch gerichtetes Volk sind, so reden sie die ganze Zeit durch miteinander über die Gottheit; nachts aber beobachten sie die Gestirne und be-

trachten sie, während sie dabei Gott in Gebeten anrufen. Denn sie zuerst brachten Opfer von Tieren und aus ihrer eigenen Mitte, aus Not, nicht aus Begierde dazu veranlaßt ... Ursprünglich wurden den Göttern nur Opfer von Feldfrüchten dargebracht; im Laufe der Zeit aber vernachlässigten manche die Frömmigkeit und, als Mangel an Getreide eintrat und die gewöhnliche Nahrung ausging, kamen sie darauf, einander gegenseitig zu verzehren, und brachten unter vielfacher Anrufung der Gottheit in Gebeten zuerst Opfer aus ihrer Mitte dar, indem sie nicht nur die Schönsten und Edelsten den Göttern weihten, sondern auch über die Schönsten hinaus noch ihren Stamm dazu heranzogen. Seitdem werden bis auf den heutigen Tag nicht nur an den Lykäen in Arkadien und in Karthago dem Kronos auf staatliche Anordnung Menschen geopfert, sondern auch an anderen Orten werden in Erinnerung an das Herkommen zu bestimmten Zeiten die Altäre noch immer mit Stammesblut besprengt, obwohl die fromme Sitte jeden, der mit Blutschuld befleckt ist, durch die (aufgestellten) Weihwasserbecken und durch Heroldsruf von der Teilnahme an der heiligen Handlung ausschließt. Von da aus ging man dazu über, bei den Opfern die Personen des eigenen Volkes durch Leiber von Tieren zu ersetzen ... Darauf tat man, da man die Opfergaben an die Götter nicht geringschätzig behandeln wollte, den weiteren Schritt, davon zu kosten, und diese Übung bildete den Anstoß dazu, daß nun die Fleischnahrung bei den Menschen zur Getreidenahrung hinzutrat ... Man sollte aber das Leben so einrichten, daß jeder Mensch durch Darbringung reiner Opfer seiner Frömmigkeit genügen und sich der Hilfe der Götter versichern könnte. Die größte aber besteht in den Früchten

und von diesen allein sollte man den Göttern und der Erde, die sie wachsen läßt, Gaben darbringen ... Dann würden wir wohl am Ende unseres Lebens für würdig erachtet, in den Himmel und zu dem ganzen Geschlecht der Götter im Himmel einzugehen, die wir nun bei ihrem Anblick ehren mit dem, was sie und wir zusammen hervorbringen, indem wir alle ihnen von der Gesamtheit der vorhandenen Früchte Gaben weihen, obwohl wir uns nicht alle für würdig halten, den Göttern zu opfern. Denn wie nicht jedes Opfer, so gefällt auch nicht jeder Opfernde den Göttern. (30)

Von Natur miteinander verwandt nennen wir diejenigen, die von denselben Wesen, ich meine Vater und Mutter, erzeugt sind; wir halten aber auch diejenigen für verwandt miteinander, die von denselben Vorfahren herstammen, ferner die Volksgenossen, die dasselbe Land bewohnen und in wechselseitigem Verkehr miteinander stehen ... So, meine ich, nennen wir den Hellenen mit dem Hellenen, den Barbaren mit dem Barbaren verwandt und zusammengehörig aus zwei Gründen: entweder weil sie von denselben Vorfahren stammen oder weil sie Lebensweise, Sitte und Geschlecht gemeinsam haben. So behaupten wir denn auch, daß alle Menschen miteinander und diese wieder mit allen lebenden Wesen verwandt seien. Denn die Grundbestandteile des Körpers sind bei beiden dieselben. Ich will dabei nicht auf die ersten Elemente zurückgehen; denn aus diesen sind auch die Pflanzen gebildet; aber ich meine z. B. Haut, Fleisch und Art der Säfte, die den lebenden Wesen eigen sind. Noch viel mehr aber spricht dafür der Umstand, daß auch ihre Seelen von Natur gleichartig sind, sowohl hinsichtlich der Begierden und Leidenschaften als auch hinsichtlich des Verstandes und am aller-

meisten hinsichtlich der sinnlichen Wahrnehmung. Freilich ist, wie der Körper, so auch die Seele der lebenden Wesen bald mehr bald weniger vollkommen gebildet, aber nichtsdestoweniger ist ihre Natur im Grunde bei allen die gleiche. Das beweist auch die Verwandtschaft der Gemütsbewegungen.[29] (31)

Wer anerkannt sein will als ein Mann, der der Gottheit fromme Opfer darbringt, der muß nicht sowohl viel opfern als die Gottheit innig verehren: denn das erstere ist nur ein Zeichen von Wohlhabenheit, das letztere dagegen von Frömmigkeit. Ein zweites ist, die Eltern im Alter unterhalten und das eigene Leben gehorsam nach ihren Wünschen einrichten. Denn wer sich nicht so verhält, sondern die Gesetze der Natur und des Staates gering achtet, vergeht sich in doppelter Form gegen die Gerechtigkeit. Auch für Frau und Kinder muß man gut und liebevoll sorgen. Denn diese werden die Wohltat durch Pflege im Alter vergelten, die Frau durch Fürsorge in Krankheiten und im täglichen Haushalt. Mußt du einen Vertrag schließen, so versuche es mit einem zuverlässigen Mann zu tun. Denn es ist Sache eines überlegenden Mannes, wenn er etwas überlegterweise ausgeliehen hat, es freundschaftlich wieder zurückzuziehen und nicht, nachdem er ein freundschaftliches Abkommen getroffen hat, das Geliehene in gehässiger Weise wieder an sich zu nehmen. (32)

Aus den Charakteren

Der Sensationsmacher

Sensation machen heißt Reden und Handlungen zum Zwecke der Täuschung erfinden und [damit wichtig tun]. Der Sensationsmacher verfährt etwa folgendermaßen.

Er begegnet einem Freunde. Sogleich nimmt er eine geheimnisvolle Miene an und sagt lächelnd: „Woher? Weißt du etwas? Wie, hast du etwas Neues darüber zu sagen?“ Und als ob er [besorgt wäre], fragt er weiter: „Man erzählt doch nichts Neueres? Sicherlich doch etwas Gutes?“ Und ohne die Antwort abzuwarten, fährt er fort: „Was sagst du dazu? Hast du's noch nicht gehört? Da kann ich dir, glaub ich, Neuigkeiten auftischen.“ Und da hat er nun einen Soldaten oder einen Sklaven des Flötenbläsers Asteios oder den Unternehmer Lykon, der unmittelbar aus der Schlacht gekommen ist und von dem er es gehört haben will. Aber die Gewährsmänner seiner Geschichten sind derart, daß kein Mensch sich auf sie verlassen kann. Er erzählt nun mit Berufung auf sie, Polysperchon und der König[30] hätten eine Schlacht gewonnen und Kassander sei gefangen genommen. Wenn man zu ihm sagt: „Und das glaubst du?“, so wird er erwidern, die Sache sei ja schon stadtbekannt und verbreite sich überall; alle erzählten übereinstimmend das gleiche über die Schlacht: es sei ein großes Gemetzel gewesen. Seines Erachtens sprechen auch die Gesichter dafür, die die leitenden Staatsmänner machen; denn sie seien ja, wie man sehe, ganz verwandelt. Er fügt hinzu, er habe nebenbei auch gehört, daß diese in einem Hause einen Mann versteckt halten, der schon vor fünf Tagen aus Makedonien gekommen sei und der das alles wisse. Und während er alles im einzelnen erzählt, klagt er auf die natürlichste Weise: „Der arme Kassander, der bedauernswerte! Siehst du? So ist das Glück! Nun ist er umsonst so mächtig geworden! — Ich sage das aber nur dir allein.“ Und dabei geht er hin und erzählt es der ganzen Stadt. (33)

Aus der Schrift Über das Glück

Theomandros aus Kyrene zog umher und machte sich anheischig, das Glück zu lehren.[31] (34)

Parrhasios schuf seine Kunstwerke nicht mit strengem Ernst, sondern mit Leichtigkeit, und es war, als ob er beim Malen sänge. (35)

Das glückselige Leben steigt nicht mit auf das Folterrad. (36)

Die Reichen haben vor denen, die nur ein mäßiges Vermögen besitzen, nichts voraus; sondern es ist etwas Ärmliches um den Reichtum, und er ist in Wahrheit nicht erstrebenswert, wenn Kallias, der reichste Mann in Athen, und Ismenias, der vermöglichste Mann in Theben, nicht mehr brauchten als Sokrates und Epameinondas. (37)*

Aus der Schrift Kallisthenes oder Über das Leid

[Recht hat das Dichterwort:]

Zufall, nicht kluger Sinn regiert das Leben.[32] (38)

Der Zufall ist ziellos und hat die Macht, das, was wir uns erarbeitet haben, zu rauben und das augenblickliche Glück, dessen wir uns zu erfreuen glauben, umschlagen zu lassen, wobei jede Berechnung ausgeschlossen ist. (39)*

Aus der Schrift Über die Lust

Niemand nennt das Leben des Aristeides lustig, sondern etwa das des Sybariten Smindyridas oder das des Sardanapal; und doch war es nach allgemeiner Ansicht nur nicht in gleicher Weise herrlich, sondern er lebte allerdings nicht so üppig wie jene. Ebenso ist es bei dem König Agesilaos von Sparta; eher könnte man es von dem Leben

des Ananis, eines ganz dunkeln Ehrenmannes, sagen. Auch auf die troischen Helden würde es nicht passen, sondern viel eher auf die jetzige Generation, wie natürlich. Denn das Leben jener Heldenzeit war noch unzivilisierter und weniger fein, da es noch keinen Verkehr gab und die Künste noch nicht ausgebildet waren. Das heutige Leben dagegen findet seine Würze in Leichtsinn, Genuß und allerlei Zeitvertreib. (40)

Nicht wenn jemand, der einmal Ambrosia gekostet hat, danach begehrt, ist er tadelnswert, sondern wenn er, wie die Menge, aus Leidenschaft von der Lust sich überwältigen läßt. (41)*

Aus der Schrift Über falsche Lust

Wenn es eine falsche Lust gibt, so heißt das: es gibt eine Lust, die keine Lust ist. Etwas Derartiges kann aber nie vorkommen. Denn auch eine falsche Meinung ist nichtsdestoweniger eine Meinung. Wo nicht, so würde sich daraus der Widersinn ergeben, daß die vermeintlich höchste Lust keine Lust wäre ... Es erkennt jedoch auch Aristoteles an, daß es Lust in subjektivem Sinne gibt, die es objektiv nicht ist: z. B. wenn Kranke etwas Bitteres als süß empfinden. Es gibt nun Falsches in dreierlei Form: denn die Täuschung betrifft entweder eine Gesinnung oder einen Gedanken oder eine Sache, der keine Wirklichkeit zukommt. Unter welche dieser drei Formen fällt nun die falsche Lust? Die Lust ist weder eine Gesinnung noch ein Gedanke noch eine Sache, der keine Wirklichkeit zukommt. Denn eine falsche Sache wird dadurch bezeichnet, daß ihr keine Wirklichkeit zukommt. Oder man müßte sagen, daß die Lust nach diesen drei Bestimmungen falsch sei. Dann

wäre sie Täuschung, wenn sie sich auf eine vorgetäuschte Gesinnung bezöge, gedankenlos, wenn eine Meinung anstatt der Wahrheit sich in Irrtum verlöre und man daran eine Freude hätte, und unwirklich, wenn sie gemäß der Abwesenheit von Leid nur vorgestellt würde, ohne daß etwas Lustvolles tatsächlich vorhanden wäre. (42)

Aus der Ethik

(Bei der Erörterung der Frage, ob der Charakter sich nach den Erlebnissen richte und unter dem Druck körperlicher Leiden von der Tugend abweiche, erzählt Theophrastos in seiner „Ethik“:)

Perikles zeigte einem Freunde, der ihm in seiner Krankheit besuchte, ein Amulett, das ihm die Frauen um den Hals gehängt hatten, zum Zeichen, daß es sehr schlecht bei ihm stehe, da er einen solchen Unsinn über sich ergehen lasse. (43)

Das Beste ist das unserer Individualität entsprechende Mittelmaß ... Dies individuelle Mittlere wird durch unsere Vernunft bestimmt. Die Tugend ist also ein vorsätzliches Verhalten, das auf dem unserer Individualität entsprechenden Mittelmaß beruht, bestimmt durch die Vernunft, und zwar wie es der Verständige bestimmt. (44)*

Scheue dich vor dir selbst und du wirst dich vor niemand anders zu scheuen haben.[33] (45)*

Eine Lüge, die auf Verleumdung und Haß beruht, wird zwar eine Zeitlang wirken, aber dann ihre Kraft verlieren. (46)*

Wer neidisch ist, ist um so viel unglücklicher als andere, als diese nur über ihr eigenes Unglück Schmerz empfinden, der Neidische aber außer über sein eigenes Unglück sich auch noch fortwährend über das Glück der anderen abhärmt. (47)*

Aus der Schrift Über Leidenschaften

Verständige Menschen sollten nichts im Zorne tun; denn der Zorn ist etwas Unverständiges und tut nichts mit Bedacht, sondern trunken von Streitsucht überläßt er sich unwillkürlich jedem Triebe. Deswegen soll man Verfehlungen von Dienern und anderen Leuten nicht sogleich bestrafen, damit man stets das tue, was nach vernünftiger Überlegung das Beste, und nicht, was der Leidenschaft lieb ist; auch nimm keine solche Rache an deinen Feinden, aus der nicht ihnen, sondern dir Schaden erwächst. Denn sich an jemand rächen, indem man sich selbst Schaden zufügt, heißt sich selbst, nicht andere bestrafen. Deshalb soll man lieber langsam sich zu wehren suchen als schnell und in einer für sich selbst unvorteilhaften Weise den Feind züchtigen. (48)*

Schwerer sind die Verfehlungen, die aus Begierde, als diejenigen, die im Zorn begangen werden. Denn der Zornige kehrt sich nicht ohne Kummer und mit einer unbewußten Beschränktheit von der Vernunft ab; wer aber aus Begierde sich verfehlt, erliegt der Lust und erscheint daher zuchtloser und unmännlicher in seinen Verfehlungen. (49)*

Ein guter Mensch kann gar nicht anders als dem Bösen zürnen. (50)*

Aus der Schrift Über den Ehrgeiz

Einem jungen und ehrgeizigen Menschen muß man es zugute halten, wenn er mit seinen Heldentaten ein wenig prunkt und sich brüstet. Denn in Leuten dieses Alters wachsen und entfalten sich ihre Vorzüge und befestigen ihre Erfolge durch die Anerkennung, die sie finden, und dann erstarken sie, gehoben durch ihr Selbstbewußtsein. (51)*

Aus der Schrift Über Begeisterung

Die Musik heilt viele seelische und körperliche Leiden wie Ohnmacht, Angst und lang anhaltende Aufregungen. Das Flötenspiel heilt Ischias und Epilepsie. So soll ein Musiker einen Mann in Theben wiederhergestellt haben, der beim Klang der Trompete so außer sich kam, daß er in unanständiger Weise schrie, und, wenn man in ein Horn stieß, noch in viel schlimmere Zustände verfiel. Diesen heilte der Musiker in kurzer Zeit, indem er ihn an das Flötenspiel gewöhnte und es durch diese Gewöhnung dahin brachte, daß er sogar den Ton der Trompete ertrug. (52)

Die Musik heilt auch Krankheiten: wer die Ischias hat, fühlt den Schmerz nicht, solange man ihm auf der Flöte in phrygischer Tonart vorspielt. (53)

Aus der Schrift Über Musik

Die Musik entspringt aus drei Quellen: aus Schmerz, Lust und Begeisterung; denn jedes dieser Gefühle hebt die Stimme aus ihrer gewohnten Lage und treibt sie zum Singen. (54)

Aus der Schrift Über Trunkenheit

Nymphen sind in Wahrheit die Ammen des Dionysos: denn wenn man die Reben beschneidet, kommt Wasser heraus und sie weinen gemäß ihrer Natur. (55)

Im epizephyrischen Lokroi stand nach einem Gesetz des Zaleukos die Todesstrafe darauf, wenn jemand ungemischten Wein trank außer auf Anordnung des Arztes aus Gesundheitsrücksichten. In Massalia ordnete ein anderes Gesetz an, daß die Frauen nur Wasser trinken durften, und in Milet besteht ein solches noch heute. (56)*

Fremde Menschen darf man nicht zuerst lieben und dann prüfen, sondern muß sie zuerst prüfen und dann lieben; bei Geschwistern ist es umgekehrt. (57)*

Allzugroße Liebe kann leicht in Haß umschlagen. (58)*

Einer kleinen und unbedenklichen Schädigung der Ehre und des guten Rufes muß man sich aussetzen, wenn sich dadurch ein großer Vorteil für den Freund erreichen läßt. Denn der leichte Schaden der Beeinträchtigung der Ehrenhaftigkeit wird aufgewogen und ersetzt durch die andere größere und wichtigere ehrenhafte Leistung, die in der Unterstützung des Freundes liegt, und jener leichte Makel und die Bresche, die dadurch gewissermaßen in den guten Ruf gelegt ist, wird wieder befestigt durch die Schutzwehr der für den Freund gewonnenen Vorteile. Auch dürfen Worte keinen Eindruck auf uns machen, weil die Ehrenhaftigkeit meines Namens und der Vorteil der Sache des Freundes ihrer Art nach nicht gleichwertig sind. Denn dies muß nach der augenblicklichen Wichtigkeit und Möglichkeit, nicht nach Wortbezeichnungen und geltenden Begriffen entschieden werden. Wenn nämlich unter gleichen oder doch nicht sehr verschiedenen Verhältnissen der Nutzen des Freundes oder meine Ehre in Frage kommt, dann muß zweifellos die Ehre vorgehen; ist dagegen der Nutzen des Freundes viel größer, während unsere Ehre bei einer wichtigen Sache nur eine leichte Einbuße erleidet, dann hat der Nutzen des Freundes vor unserer Ehre den Vorrang, wie eine große Menge Erz wertvoller ist als eine kleine Barre Gold. Wenn auch etwa das eine seiner Art nach wertvoller ist, so wird man doch nicht einen be-

liebigen Teil davon, verglichen mit einem entsprechend großen des anderen, wählen dürfen. Ich meine dies z. B. so: wird nicht auch Gold wertvoller erscheinen als Erz, wenn man ein Stück Gold mit einem entsprechend großen Stück Erz vergleicht? Es wird aber sowohl die Menge als die Größe gewissermaßen den Ausschlag geben. Was jedoch hier klein und groß an den Dingen ist und wie hier jeweils die einzelnen Pflichten einzuschätzen sind, das wird zuweilen durch die äußeren Verhältnisse, durch persönliche Beziehungen sowie durch den in der Sache und den augenblicklichen Umständen selbst liegenden Zwang bestimmt, geregelt und entschieden, so daß die betreffenden Pflichten bald als gültig bald als ungültig erscheinen: dies in genaue Vorschriften zu fassen, ist schwer. (59)

Wenn aller Besitz von Freunden gemeinsam ist, so müssen besonders ihre beiderseitigen Freunde gemeinsam sein. (60)*

Aus der Schrift Wider die Ehe

Soll der Philosoph eine Frau nehmen? Ist sie hübsch, hat sie einen guten Charakter und anständige Eltern, ist er selbst gesund und vermöglich, so mag er eine Ehe eingehen. Indessen, dies findet sich bei einer Heirat selten alles beisammen und somit wird der Philosoph lieber keine Frau nehmen. Erstens hindert die Ehe an den philosophischen Studien: man kann nicht gleichermaßen den Büchern und der Gattin dienen. Die Frauen brauchen gar vielerlei: teure Kleider, Gold, Edelsteine, mancherlei Aufwand, verschiedenen Hausrat, vergoldete Sänften und Wagen ... Wir können daneben keinen Freund, keinen Bekannten haben: in der Liebe zu ihm argwöhnt die Frau Abneigung gegen

sie selbst. Ist in einer anderen Stadt ein berühmter Lehrer, so können wir weder die Frau verlassen noch uns mit solchem Ballast dorthin begeben. Eine arme ist schwer zu verhalten, eine reiche zu ertragen, eine Qual ... Überläßt man ihr das ganze Haus zu beherrschen, so ist man ihr Sklave, behält man etwas der eigenen Entscheidung vor, so wird sie dies als Mißtrauen auslegen, es gibt Anlaß zu Haß und Streit und, besinnt man sich nicht beizeiten, so wird sie zum Gift greifen ... Und was nützt die sorgfältigste Überwachung? Eine unzüchtige Frau kann doch nicht gehütet werden und eine züchtige braucht sie nicht. Denn der Zwang ist ein unzuverlässiger Hüter der Keuschheit und nur *die* Frau ist züchtig zu nennen, die sich verfehlen konnte, aber es nicht wollte ... Wenn man also nur wegen der Verwaltung des Hauses, zum Trost in der Langenweile und zur Vermeidung der Einsamkeit heiratet, so besorgt ein treuer Sklave, der seinem Herrn ergeben ist und dessen Anordnungen folgt, die Verwaltung viel besser als eine Frau, die sich dabei als Herrin fühlt, wenn sie gegen den Willen ihres Mannes tut, was ihr gefällt, anstatt was sie geheißen wird ... Ist aber eine Frau gut und liebenswürdig — übrigens ein seltener Vogel — so seufzen wir mit ihr, wenn sie niederkommt, und quälen uns, wenn sie in Gefahr ist. Der Philosoph kann aber niemals allein sein. Denn alle guten Menschen, die jemals gelebt haben, hat er um sich, und er lenkt seinen freien Geist, wohin er will. Er erfaßt mit dem Gedanken, was er körperlich nicht fassen kann, und fehlt es ihm an Menschen, so redet er mit Gott. Niemals wird er weniger allein sein, als wenn er allein ist. Endlich ist es ganz töricht, der Kinder wegen zu heiraten, sei es daß unser Name nicht erlösche oder daß wir Stützen

im Alter haben und unsere Erben sicher kennen. Denn was geht es uns an, wenn wir aus der Welt scheiden, ob ein anderer sich nach unserem Namen nennt, da der Sohn nicht ohne weiteres genau wie der Vater heißt und andererseits unzählige Leute denselben Namen tragen? Oder ist es eine Stütze des Alters, einen Sohn in seinem Hause zu unterhalten, der vielleicht früher stirbt als du, vielleicht einen ungeratenen Charakter hat und dem möglicherweise, wenn er herangereift ist, dein Tod zu langsam kommt? Erben aber hat man bessere und zuverlässigere an Freunden und Bekannten, die man nach eigenem Urteil wählen kann, als an Leuten, die man wohl oder übel haben muß, ist es doch eine sicherere Erbschaft, dein Vermögen, solange du lebst, recht zu brauchen als das, was du durch deine Arbeit erworben hast, zu unbekannter Benutzung zu hinterlassen.[34] (61)

Aus der Schrift Über Gesetze

Gute Bürger brauchen wenig Gesetze; denn die Gesetze richten sich nach den Verhältnissen, nicht die Verhältnisse nach den Gesetzen. (62)*

Aus der Politik

Während Aristeides in seinem Privatleben und in allem, was einzelne Bürger betraf, mit größter Gerechtigkeit verfuhr, tat er im öffentlichen Leben vieles zum Nutzen seines Vaterlandes, das eine mannigfache Rechtsverletzung unvermeidlich machte. So sagte er, als man die Bundeskasse im Widerspruch mit den Verträgen von Delos nach Athen zu verlegen gedachte und die Samier dies beantragten: dieser Schritt sei zwar ungesetzlich aber zweck-

mäßig. Und als er schließlich seine Vaterstadt zur Herrscherin über so viele Menschen erhoben hatte, verblieb er in seiner Armut und schätzte nach wie vor den Ruhm seiner Armut nicht geringer als den seiner politischen Erfolge. (63)*

Eine Frau soll sich nicht auf die Politik, sondern auf den Haushalt verstehen. (64)*

EUDEMOS

Aus der Ethik

Das Glück, das das allerschönste und beste ist, was es gibt, bringt auch am meisten Lust ... Man muß aber zuerst untersuchen, worauf das glückliche Leben beruht: ob diejenigen, die diese Bezeichnung verdienen, alle von Natur glücklich sind, so wie es große und kleine Leute und solche von verschiedener Hautfarbe gibt, oder ob sie es erlernt haben, etwa auf Grund einer Lehre vom Glück, oder ob sie es durch irgendeine Übung erreicht haben. Denn vieles im Menschenleben ist weder eine Gabe der Natur noch eine Folge der Erkenntnis, sondern Sache der Gewöhnung: schlechte Menschen haben schlechte, gute Menschen gute Gewohnheiten angenommen. Oder sind sie auf keinem dieser Wege glücklich geworden, sondern liegt die eine von zwei anderen Möglichkeiten vor? Sind sie es entweder wie die begeisterten und gottergriffenen Menschen durch göttliche Inspiration geworden, gleich den Verzückten, oder durch Zufall? Denn vielfach behauptet man ja, das Glück sei nichts anderes als günstiger Zufall. (1)

Wohnen in der Seele nicht Triebe, die teils aus vernünftiger Überlegung, teils aus unvernünftigem

Drang stammen? Und zwar treten die letzteren zuerst auf. Denn wenn der Drang, der auf der Begierde nach Lust beruht, von Natur vorhanden ist, so wird ja wohl von Natur alles die Richtung auf das Gute nehmen. Wenn nun manche Menschen von Natur wohl begabt sind, wie z. B. musikalische Leute, die aber das Singen nicht gelernt haben, so sind sie von Natur so wohl begabt und ihr Streben geht nicht aus vernünftiger Überlegung hervor, sondern weil ihre natürliche Begabung so gut ist, streben sie nach dem richtigen Ziel in der richtigen Weise und im richtigen Augenblick und, wenn sie auch nicht nachdenken und nicht vernünftig überlegen, so haben sie doch Erfolg ... Diese also können glücklich werden vermöge ihrer Naturanlage. Denn der Trieb und Drang nach dem, was für sie das richtige ist, hat Erfolg, aber die Überlegung spielt dabei keine Rolle ... Die Frage ist nun die: was gibt den Anstoß zu der Bewegung in der Seele? Offenbar, wie im Weltall so auch hier Gott. Denn das Göttliche in uns setzt irgendwie alles in Bewegung. Der Ursprung der Vernunft ist nicht die Vernunft, sondern etwas Höheres. Was außer Gott könnte nun etwas Höheres sein als das Wissen [und der Geist]? Denn die Tüchtigkeit ist ein Werkzeug Gottes. Deshalb sagten die Alten: glücklich nennt man die Leute, die ohne vernünftige Überlegung in dem, was sie anstreben, Erfolg haben und denen die Berechnung nicht frommt. Das kommt also aus einem Ursprung, der höher ist als Verstand und Berechnung. (2)

Man muß, wie auch sonst im Leben, sich nach der beherrschenden Macht richten und nach dem Zustand, der sich aus der Kraft der beherrschenden Macht ergibt: z. B. der Sklave nach der seines Herrn und so jeder Einzelne nach der Macht, die ihn persönlich angeht. Da nun

der Mensch aus einem herrschenden und einem beherrschten Teil besteht, so muß sich jeder Einzelne in seinem Leben nach der ihn persönlich beherrschenden Macht richten. Diese ist aber doppelter Art; denn anders verhält es sich mit der Heilkunst und anders mit der Gesundheit: die zweite ist der Zweck der ersten. So steht es auch nach unserer Betrachtung: Gott beherrscht uns nicht gebieterisch, sondern um des Zweckes willen, den uns die Vernunft gebietet, ... da er selbst nichts bedarf. (3)

DIKAIARCHOS

Aus der Schrift Über die Seele

Die Seele ist nichts als ein leeres Wort und es ist verkehrt, von beseelten Wesen zu reden: weder im Menschen wohnt ein Geist oder eine Seele noch im Tiere. Jene ganze Kraft, vermöge der wir etwas tun oder empfinden, ist in allen Körpern lebender Wesen gleichmäßig verteilt und nicht trennbar vom Körper; denn sie ist kein selbständiges Wesen, sondern es besteht nichts als der eine und einheitliche Körper, so gebildet, daß er vermöge seiner natürlichen Zusammensetzung lebt und empfindet. (1)

Die Seele ist die harmonische Mischung der vier Elemente im Körper, nämlich des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trockenen. (2)

Aus der Schrift Über Weissagung

Die Seele ist zwar nicht unsterblich, hat aber in der Ekstase und im Traum teil am Göttlichen. (3)

Es ist besser, die Zukunft nicht zu kennen, als sie zu kennen. (4)*

Aus den Philosophenbiographien

Die sog. sieben Weisen waren weder Weise noch Philosophen, sondern verständige Männer und Gesetzgeber. (5)

Aus dem Tripolitikos

Der Staat muß eine Verbindung der drei Verfassungsformen, der monarchischen, aristokratischen und demokratischen, bilden, indem eine jede von ihnen das für sie Bezeichnende beisteuert und so zur Verwirklichung eines Idealstaates beiträgt. (6)

Aus der Griechischen Kulturgeschichte

Darf man das Leben unter Kronos als Wirklichkeit und nicht als eine grundlose Verherrlichung betrachten, so war es, wenn man das allzu Fabelhafte streicht und es auf einen denkbaren Naturzustand zurückführt, folgender Art. Natürlich wuchs alles von selbst; denn die Menschen konnten damals noch nichts anpflanzen, da sie weder den Ackerbau noch überhaupt irgendeine Kunstfertigkeit kannten. Der gleiche Umstand war die Ursache davon, daß sie in Ruhe lebten und ohne Mühe und Sorge ihr Dasein zubrachten, sowie auch, wenn wir uns der Meinung der gewiegtesten Ärzte anschließen dürfen, ohne Krankheit. Denn deren Hauptvorschrift für die Gesundheit ist ja, wie man weiß, keine Überfüllung herbeizuführen: davon aber hielten jene ihren Körper fortwährend frei. Denn die Nahrung, die sie zu sich nahmen, war nicht sowohl zu kräftig für ihre Natur, sondern eher für diese zu schwach und gemäß der zu Gebote stehenden Menge jedenfalls nicht mehr,

als zweckmäßig war, sondern wegen des herrschenden Mangels meistens weniger als genug. Und gewiß gab es bei ihnen auch keine Kriege und keinen Bürgerzwist: denn es gab ja gar kein nennenswertes Gut, um das es sich verlohnt hätte, viel Streit anzufangen, und so verlief das Leben im ganzen in Ruhe, Erholung von der unerläßlichsten Tätigkeit, Gesundheit, Frieden und Freundschaft. Den späteren Geschlechtern aber, die nach Großem trachteten und sich dadurch viel Unheil zuzogen, erschien jene Lebensweise natürlich als wünschenswert. Die Armseligkeit und Ursprünglichkeit der Nahrung in jenem Urzustand beweist u. a. das später aufgekommene Sprichwort „Genug von der Eiche", das natürlich erst entstehen konnte, als jener Urzustand sich zu ändern begann. Darauf folgte die Stufe des nomadischen Lebens, auf der sich die Menschen schon einen umfangreicheren Besitz zulegten und sich auch an die Tiere machten. Sie hatten nämlich bemerkt, daß die einen unschädlich, die anderen aber bösartig und schwer zu behandeln seien, und so begannen sie, die einen zu züchten und auf die anderen Jagd zu machen. Auf derselben Stufe kam auch der Krieg auf: das haben nicht (erst) wir, sondern (schon) die (früheren) Erforscher der Urgeschichte gesagt. Denn jetzt war ja ein nennenswerter Besitz vorhanden, und so setzten die einen ihren Ehrgeiz darein, ihn an sich zu reißen, indem sie sich zusammenrotteten und einander ermutigten, die anderen aber darein, ihn zu verteidigen. Nach kurzer Dauer dieses Zustandes gelangten dann die Menschen, die mit der Zeit erkannten, welche Dinge ihnen nützlich seien, auf die dritte Stufe des Lebens, die des Ackerbaues. (7)

Aus der Erdbeschreibung

Die Erde ist eine Kugel; dabei bedeutet die Erhebung eines Berges (wie des Pelion) im Verhältnis zu der gesamten Rundung nichts. (8)

Aus einer unbestimmten Schrift

Außer dem allem muß man daran erinnern, daß die Politik nicht darin besteht, daß man ein Amt verwaltet oder eine Gesandtschaft übernimmt oder laut schreit in der Volksversammlung oder in Aufregung, redend oder schreibend, um die Rednerbühne läuft: das ist die Vorstellung der großen Menge von der Politik, gerade wie sie auch meint, die Philosophie bestehe darin, daß man von einem Lehrstuhl aus redet und seine Vorträge zu Büchern verarbeitet. Daß aber die Politik und die Philosophie gleichermaßen jeden Tag fortgesetzt in Taten und Handlungen sichtbar wird, das bemerkt man nicht. Denn von den Leuten, die in den Säulenhallen auf- und abgehen, sagt man, sie treiben Philosophie, nicht aber von denen, die aufs Feld oder zu einem Freund gehen. Die Philosophie ist jedoch mit der Politik verwandt. Sokrates ließ keine Bänke aufstellen und setzte sich auf keinen Lehrstuhl und bestimmte seinen Freunden keine feste Stunde zum Vortrag oder Unterricht, sondern er trieb Philosophie, indem er gelegentlich mit scherzte, mit trank, mit zu Felde zog und mit auf den Markt ging, schließlich auch sich gefangen setzen ließ und den Giftbecher trank. Er war der erste, der zeigte, daß die Philosophie das Leben in seinem ganzen Verlauf und in seinem ganzen Umfang, kurz mit allen seinen Erfahrungen und seiner gesamten Tätigkeit umfasse. So muß man auch über Politik denken. (9)

ARISTOXENOS

Aus den Pythagoreischen Sprüchen

Die Begierde ist eine mannigfaltige, peinliche und vielgestaltige Leidenschaft. Die Begierden sind teils angenommen und erworben, teils angeboren. Die Begierde selbst ist ein Drang und Trieb der Seele, ein Streben nach Befriedigung und Eintreten einer Empfindung oder nach ihrer Beseitigung und Verdrängung sowie nach Empfindungslosigkeit.[35] Von der fehlerhaften und schlechten Begierde gibt es drei Hauptformen: Unanständigkeit, Unmäßigkeit und Unzeitigkeit. Denn entweder ist die Begierde selbst unanständig, derb und unfein; oder dies zwar nicht, aber leidenschaftlicher und hartnäckiger als es sich ziemt; oder drittens, sie tritt zu einer verkehrten Zeit auf und richtet sich auf Verkehrtes. (1)

Die wahre Liebe zum Guten liegt in der Beschäftigung mit den Wissenschaften; denn Liebe und Zufriedenheit beginnt mit guten Sitten und Beschäftigungen; ebenso trachten aber auch die guten und anständigen Fertigkeiten in Wahrheit nach dem Guten. Was aber die Menge Liebe zum Guten nennt, das richtet sich nur auf das zum Leben Notwendige und Nützliche und fällt ja wohl der wahrhaften Liebe zum Guten zur Beute. (2)

Es gibt überhaupt kein größeres Übel als die Anarchie; denn der Mensch ist von Natur nicht derart, daß er ohne Leitung sich erhalten kann. Von den Regierenden und Regierten aber gilt folgendes: die Regierenden sollen nicht nur wissenschaftlich gebildet, sondern auch menschenfreundlich sein und die Regierten nicht nur gehorsam, sondern auch den Regierenden ergeben. Für jede Altersstufe muß gesorgt werden: die Knaben sollen sich im Lesen und

Schreiben und sonstigen Kenntnissen üben; die Jünglinge sollen sich in die Sitten und Gesetze des Staates einleben; die Männer sollen ihre Aufmerksamkeit auf praktische Tätigkeit und politische Aufgaben richten, die Greise aber sollen sich mit aller Gründlichkeit wissenschaftlichen Untersuchungen, richterlichen Urteilen und Beratungen zuwenden, damit die Knaben keine Kindereien treiben, die Jünglinge sich nicht knabenhaft benehmen, die Männer sich nicht wie junge Burschen geben und die Greise nicht geistesschwach werden. Schon von Kind auf soll man die Nahrung nach festgesetzter Ordnung zu sich nehmen, damit man lerne, daß Ordnung und Maß schön und zuträglich, Unordnung und Unmäßigkeit dagegen häßlich und unzuträglich sei. (3)

Nach der Gottheit und dem Schicksal soll man am meisten Achtung den Eltern und den Gesetzen entgegenbringen, indem man sich ihnen nicht mit Verstellung, sondern vertrauensvoll anpaßt; das Verbleiben bei den heimischen Sitten und Gesetzen ist zu billigen, selbst wenn sie den anderen etwas nachstehen sollten. (4)

Das Glück ist zum Teil göttliches Geschick: manche Menschen werden von der Gottheit zum Guten oder Schlimmen inspiriert und unverkennbar sind demgemäß die einen glücklich, die anderen unglücklich. Am besten merkt man das daran, daß die einen, auch wenn sie etwas ohne Überlegung und planlos tun, doch vielfach Erfolg haben, während andere trotz aller Überlegung und trotz der Absicht, etwas recht zu machen, Mißerfolg haben. Eine andere Form des Glückes ist es, daß die einen von Natur begabt und sicher, andere unbegabt sind und die entgegengesetzten Eigenschaften besitzen. Den ersteren gelingt alles,

was sie angreifen, die anderen verfehlen ihr Ziel, da ihrem Geist die Treffsicherheit fehlt und er an Unklarheit leidet. Dies Unglück ist aber angeboren und kommt nicht von außen. (5)

Trotziger Sinn läßt sich durch Flötenklang und Saitenspiel erweichen, da zwischen Leib und Seele ein festes Band besteht. (6)

Aus der Schrift Über Musik

Die Staaten der Hellenen lassen die Knaben zuerst vermittels der Dichtkunst bilden nicht um oberflächlicher Unterhaltung, sondern um der Erziehung willen. Wenn die Musiker sie auf der Kithara, der Flöte und der Leyer spielen lehren, so erheben sie Anspruch auf dieses Verdienst: behaupten sie doch Erzieher zu sein und die Charakterbildung zu fördern. (7)

Aus dem Leben des Pythagoras und seiner Schüler

In Korinth, wohin Dionysios nach seinem Sturze gekommen war, erzählte er uns oft die Geschichte von den Pythagoreern Phintias und Damon, in der es sich darum handelte, daß der eine sich für die Hinrichtung des anderen verbürgte. Die Geschichte dieser Bürgschaft war folgende. Einige Leute in der Umgebung des Dionysios erwähnten häufig die Pythagoreer, verspotteten sie und machten sich über sie lustig, nannten sie Prahler und sagten, ihr feierlicher Ernst, ihre zur Schau getragene Treue und Erhabenheit über die Leidenschaften werde schon vergehen, wenn einer einmal in ein nennenswertes Unglück gerate. Andere widersprachen, und es entspann sich ein Streit. Es wurde nun gegen Phintias und die Seinen ein Anschlag beschlossen. Ein Ankläger sollte ihm auf den

Kopf zusagen, man habe herausgebracht, daß er mit einigen Genossen dem Dionysios nach dem Leben trachte. Dies wurde von anwesenden Zeugen bestätigt und der Vorwurf durchaus glaubhaft gemacht. Phintias wunderte sich über die Behauptung; als ihm aber Dionysios auf das bestimmteste erklärte, es sei alles genau untersucht worden und er müsse sterben, erwiderte er: wenn das also beschlossen sei, so bitte er, man möge ihm noch den Rest des Tages lassen, um seine und des Damon häusliche Angelegenheiten zu ordnen. Denn die beiden Männer lebten beieinander und hatten alles gemeinsam; da aber Phintias der ältere war, so hatte er den größten Teil der Haushaltung auf sich genommen; er bat nun, man möge ihn zu diesem Zwecke freilassen, und stellte den Damon als Bürgen. Dionysios fragte darauf, wie er sagte, verwundert, ob es denn einen Menschen gebe, der es auf sich nehmen wolle, Bürge für seine Hinrichtung zu werden. Als Phintias dies bejahte, ließ man den Damon holen, und als dieser von dem Vorfall Kenntnis genommen hatte, erklärte er sich bereit, die Bürgschaft zu übernehmen und hier zu bleiben, bis Phintias zurückkomme. Er selbst, sagte Dionysios, sei aufs höchste erstaunt gewesen, die Leute aber, die den Anstoß zu dem Versuch gegeben hatten, verhöhnten den Damon, er werde im Stich gelassen werden, und sagten spöttisch, er sei sozusagen eine stellvertretende Hirschkuh.[36] Um Sonnenuntergang stellte sich dann Phintias, um zu sterben: da war alles hocherstaunt und gedemütigt. Dionysios selbst aber umarmte und küßte, wie er erzählte, die Männer und bat sie, ihn als Dritten in ihren Freundschaftsbund aufzunehmen. Hierzu konnten sie sich aber trotz aller Bitten des Dionysios nicht verstehen.[37] (8)

Aus einer unbestimmten Schrift

Die Seele ist eine Art Stimmung des Körpers selbst: wie beim Gesang und Saitenspiel das, was man Harmonie nennt, so werden aus der ganzen Natur und Gestalt des Körpers mancherlei Schwingungen hervorgerufen gleich den Tönen beim Gesang.[38] (9)

DEMETRIOS VON PHALERON

Aus der Schrift Über das Glück

Wenn man keineswegs einen endlosen Zeitraum oder viele Generationen, sondern nur fünfzig Jahre vor unserer Zeit nimmt, so wird man erkennen, wie hart das Glück verfährt. Hätten es wohl die Perser und ihr König oder die Makedonen und ihr König vor fünfzig Jahren geglaubt, wenn ihnen damals ein Gott die Zukunft geweissagt hätte, daß heute von den Persern nicht einmal der Name mehr übrig sein werde, die damals fast die ganze Welt beherrschten, und daß die Makedonen, von denen man früher noch gar nicht sprach, sie ganz unterwerfen würden? Fürwahr, das Glück in unserem Leben ist unzuverlässig! Es erneuert die Welt ganz wider unsere Berechnung und zeigt seine Macht im Unerwarteten. Auch jetzt beweist es diese, wie mir scheint, der ganzen Menschheit, indem es die Makedonen an die Stelle der persischen Macht setzte und ihnen diesen ganzen Besitz überließ, bis es auch über sie wieder etwas anderes beschließen wird. (1)

STRATON

Aus der Schrift Über das Seiende

Das Seiende ist die Ursache der Beharrung. (1)*

Aus der Schrift Über die Prinzipien

Ich bedarf keines Gottes Hilfe zur Weltbildung. Alles, was ist, ist das Werk der Natur. (2)*

Alle göttliche Kraft liegt in der Natur, welche die Ursachen des Zeugens, des Vermehrens und Verminderns in sich trägt, aber jeden Bewußtseins und jeder persönlichen Gestalt entbehrt. (3)*

Die Welt selbst ist kein lebendes Wesen, aber selbsttätig, wie sie ist, gibt sie den ersten Anstoß, worauf sich demgemäß jeder natürliche Vorgang vollzieht.[39] (4)*

Prinzipien sind die Eigenschaften (der Dinge). (5)*

Elemente sind die Wärme und die Kälte. (6)*

Die warme Substanz ist die Ursache von allem. (7)*

Aus der Schrift Über Kräfte

Auch die Kraft ist ein Körper; denn sie ist hauchartig. (8)*

Wärme und Kälte ziehen immer in entgegengesetzter Richtung ab: sie können nie beisammen sein. Wo die Kraft der Wärme entweicht, da strömt die Kälte ein, und umgekehrt ist da Wärme, wo die Kälte gewichen ist. (9)*

Aus der Schrift Über den leeren Raum

Außerhalb des Weltalls gibt es keinen leeren Raum; wohl aber kann innerhalb desselben ein solcher entstehen. (10)*

Raum ist der Abstand des Umgebenden von dem Umgebenen. (11)*

Die einen Forscher sagen, es gebe überhaupt keinen leeren Raum, die anderen leugnen zwar einen zusammenhängenden leeren Raum, meinen aber, solcher sei in kleinen Teilen vorhanden in der Luft, im Feuchten, im Feuer und in den anderen Körpern. Dieser Ansicht muß man durchaus beipflichten. Denn aus den Erscheinungen, die der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich sind, wird im Folgenden gezeigt, daß es sich so verhält[40] ... Die Gefäße die den meisten Menschen leer zu sein scheinen, sind nicht, wie man annimmt, leer, sondern voll von Luft. Die Luft aber besteht nach der Ansicht der Naturforscher aus feinen, kleinen, für uns meistens unsichtbaren Körperchen. Wenn man nun in das scheinbar leere Gefäß Wasser hineingießt, so entweicht so viel Luft, als der Menge des in das Gefäß geschütteten Wassers entspricht. Die Richtigkeit des Gesagten erkennt man aus folgendem Versuch: wenn man das scheinbar leere Gefäß umgekehrt ins Wasser nach unten drückt, indem man vorsichtig vermeidet, es schief zu halten, so wird kein Wasser in dasselbe eindringen, auch wenn man es ganz eintaucht. Daraus geht hervor, daß die Luft ein Körper ist, der das Wasser nicht eindringen läßt, weil er den ganzen Raum in dem Gefäß ausgefüllt hat. Wenn man nun aber in den Boden des Gefäßes ein Loch bohrt, so wird das Wasser durch die Mündung des Gefäßes eindringen, die Luft aber durch das Loch entweichen. Wenn man dagegen das Gefäß, ehe man seinen Boden durchbohrt hat, senkrecht aus dem Wasser hebt und es dann umkehrt, so wird man die ganze Innenseite des Gefäßes frei von Feuchtigkeit finden, geradeso wie es war, ehe man es hineinstellte. Darum also muß man annehmen, die Luft sei ein Körper. Gerät sie in Bewegung, so wird

sie zum Hauch; denn Hauch ist nichts anderes als bewegte Luft. Wenn man z. B., nachdem der Boden des Gefäßes durchbohrt ist, während das Wasser in dasselbe eindringt, die Hand an das Bohrloch hält, so wird man den aus dem Gefäß entweichenden Lufthauch spüren: dieser aber ist nichts anderes als die unter dem Druck des Wassers ausgestoßene Luft. Es ist somit zwar die Annahme unrichtig, daß es in der Welt des Seienden einen zusammenhängenden und für sich existierenden natürlichen leeren Raum gebe; dagegen gibt es leeren Raum zerstreut in kleinen Teilen in der Luft, im Feuchten und in den anderen Körpern ...

Daß es leere Räume gibt, kann man auch aus folgendem schließen. Gäbe es keine solche, so könnte das Licht oder die Wärme oder sonst eine stoffliche Kraft weder durch das Wasser noch durch die Luft noch durch sonst einen Körper hindurchdringen. Oder wie könnten sonst die Sonnenstrahlen durch das Wasser[41] auf den Boden des Gefäßes gelangen? Denn wenn das Feuchte keine Poren hätte, sondern die Strahlen das Wasser gewaltsam durchdrängen, dann müßten die vollen Gefäße überlaufen; das geschieht aber, wie man sieht, nicht. Auch aus folgender Überlegung ergibt es sich: drängen sie mit Gewalt durch das Wasser, so würden nicht die einen Strahlen sich aufwärts brechen, während die anderen bis unten durchdringen. Nun aber brechen sich diejenigen von den Strahlen, welche auf Wasserteilchen aufstoßen, und werden nach oben zurückgeworfen; diejenigen dagegen, welche auf die leeren Räume im Wasser treffen und auch nur auf wenige solche Teilchen fallen, dringen durch bis auf den Boden des Gefäßes. Daß sich im Wasser leere Räume befinden, ergibt sich ferner auch daraus, daß, wie man sieht, Wein, den man in Wasser

gießt, naturgemäß[42] nach jeder Stelle des Wassers sich verbreitet. Dies wäre nicht der Fall, wenn das Wasser keine leeren Räume enthielte. Es dringt aber auch das eine Licht durch das andere hindurch. Wenn man nämlich mehrere Lampen anzündet, so wird alles heller beleuchtet, da die Strahlen durcheinander hindurch überallhin gelangen. Aber auch durch Erz und Eisen und alle anderen Körper dringt die Wärme,[43] wie die Erscheinung am Zitterrochen lehrt[44] . . .

Im allgemeinen ist also zu sagen, daß jeder Körper aus feinen Körperchen besteht, zwischen denen leere Räume zerstreut sind, die kleiner sind als die Teilchen. Daher behaupten wir, daß eigentlich kein (zusammenhängender) leerer Raum besteht, wenn nicht Gewalt hinzutritt, sondern daß alles voll von Luft oder Feuchtigkeit oder sonst einem Stoff ist. In dem Maß aber, als etwas von diesen Stoffen ausweicht, drängt ein anderer Stoff nach und füllt den sich entleerenden Raum aus. Ferner (behaupten wir), daß es einen zusammenhängenden leeren Raum naturgemäß nicht gibt, wenn nicht Gewalt hinzutritt, und nochmals, daß es einen absolut leeren Raum niemals gibt: das wäre wider die Natur. (12)*

Aus der Schrift Über das Leichte und Schwere

Die Körper haben ihre natürliche Schwere und die leichteren erheben sich über die schwereren, als würden sie emporgeschnellt. (13)*

Aus der Schrift Über den Himmel

Der Himmel ist feurig. (14)*

Die Sterne erhalten ihr Licht von der Sonne. (15)*

Die Teile des Weltalls sind unendlich. (16)*

Ein Komet ist das von einer dichten Wolke umgebene Licht eines Sternes, ähnlich wie es von Fackeln ausgeht. (17)*

Aus der Schrift Über die Zeit

Zeit ist ein gewisses Maß für das, was sich in Bewegung und in Ruhe befindet. (18)*

Zeit ist ein gewisses Maß bei Tätigkeiten. So sagen wir, wir seien lange Zeit auf Reisen oder zu Schiff, im Felde und im Kriege, ebenso, wir sitzen, wir schlafen oder tun nichts; wir reden von kurzer oder langer Zeit und zwar, wenn das Maß bedeutend ist, von langer, wenn es klein ist, von kurzer Zeit; denn Zeit ist das Maß für jede dieser Tätigkeiten. (19)*

Schnell nennen wir einen Verlauf, bei dem der Zeitraum zwischen Anfangs- und Endpunkt klein, bei dem aber viel geschehen ist, langsam einen solchen, bei dem dieser Zeitraum groß, aber nur wenig geschehen ist. (20)*

Wir sagen, alles sei in der Zeit, weil dieses Maß sich allem anpaßt, sowohl, dem, was wird, als auch dem, was ist. (21)*

Tag und Nacht und Jahr sind keine Zeit noch Teile der Zeit; sondern jene sind Helligkeit und Dunkelheit, dieses besteht in dem Umlauf des Mondes und der Sonne. Zeit dagegen ist das Maß der Dauer dieser Vorgänge. (22)*

Aus der Schrift Über Bewegung

Die Bewegung ist an sich etwas Fortlaufendes, so daß, auch wenn sie unterbrochen und durch ein Anhalten geteilt würde, dennoch das, was zwischen zwei Haltepunk-

ten liegt, eine ununterbrochene Bewegung ist. Die Bewegung ist also eine gewisse Größe und teilbar, und zwar teilbar ins unendliche. (23)*

Die Bewegung beruht nicht nur auf dem, was sich bewegt, sondern auch auf dem Ausgangspunkt und dem Ziel der Bewegung, bei jedem wieder auf andere Weise. Denn der bewegte Gegenstand verändert vermöge seiner Bewegung sowohl den Ausgangspunkt als das Ziel: jenen, sofern er vergeht, dieses, sofern es erst entsteht. (24)*

Es ist klar, daß die Ursache des Denkens die meisten der Bewegungen bilden, in die die Seele für sich bei der Vorstellungstätigkeit versetzt wird und in die sie schon vorher durch die sinnliche Wahrnehmung[45] versetzt wurde. Denn was man nicht vorher gesehen hat, das kann man auch nicht erdenken: z. B. Örtlichkeiten, Meeresbuchten, Gemälde, Statuen, Menschen usw. (25)

Immer ist man beim Denken in Bewegung, wie auch beim Sehen, Hören, Riechen: denn das Denken ist eine Tätigkeit des Verstandes wie das Sehen eine solche des Gesichtssinnes. (26)

Aus der Schrift Über sinnliche Wahrnehmung

Es gibt keine sinnliche Wahrnehmung ohne Denken. Denn oft übersehen wir Buchstaben, wenn wir sie mit den Augen überfliegen, und Worte, die an unser Ohr schlagen, entgehen uns, wenn wir gerade unseren Geist auf anderes richten. Dann kehrt er zurück, wiederholt und durchläuft es nochmals und faßt jedes einzelne auf von dem, was er sich hatte entgehen lassen. (27)*

Die sinnlichen Wahrnehmungen kommen, wie die Gemütsbewegungen, in dem führenden Seelenteil zu-

stande, nicht an den betroffenen Stellen (des Körpers). Darauf beruht die Standhaftigkeit in schrecklichen und qualvollen Zuständen. (28)*

Alle sinnliche Wahrnehmung kommt in der Seele zustande, und die Seele ist es auch, die Begierden und Kummer, Angst, Neid, Schadenfreude, Mühsal, Lust und Schmerz empfindet: nicht etwa der Fuß tut uns weh, wenn wir ihn anstoßen, oder der Schädel, wenn er einen Bruch erleidet, oder der Finger, wenn er abgeschnitten wird. Denn kein Organ besitzt Empfindungsvermögen außer dem führenden Seelenteil. Wenn die Verletzung (eines Gliedes) zu diesem rasch hinaufgeleitet wird, so nennen wir die Empfindung davon Schmerz. Und wie wir meinen, die Stimme, die an das Ohr selbst schlägt, sei außerhalb, indem wir die Strecke vom Ausgangspunkt bis zum führenden Seelenteil in die Empfindung einrechnen, ähnlich glauben wir auch, der von einer Wunde verursachte Schmerz habe nicht da seinen Sitz, wo er die Empfindung auslöst, sondern an seinem Ausgangspunkt, da die Seele immer zu der Stelle gezogen wird, auf die ein Reiz ausgeübt wird. Deshalb zieht man auch, wenn man sich stößt, sogleich die Augenbrauen zusammen, da der führende Seelenteil an der getroffenen Stelle die Empfindung rasch hervorruft. Und wenn unsere Glieder mit Fesseln festgeschnürt werden oder wir sie mit den Händen pressen,[46] so halten wir manchmal den Atem an, indem wir uns der Weiterleitung der Empfindung entgegenstellen und die Verletzung in den unempfindlichen Teilen zurückzuhalten suchen, damit sie nicht zum Sitz des Bewußtseins gelange und so ein Schmerz entstehe. (29)*

Die Seele ist gleichbedeutend mit den Empfindungen und schaut nur durch gewisse Öffnungen der Sinneswerkzeuge hervor. (30)*

Der führende Seelenteil hat seinen Sitz zwischen den Augenbrauen. (31)*

Jedes lebende Wesen hat Verstand. (32)*

Aus der Farbenlehre

Die Farben gehen von den Körpern aus und teilen sich der dazwischen befindlichen Luft mit. (33)*

Aus der Schrift Über den Schlaf

Der Schlaf besteht in einer Absonderung des aufgenommenen Lufthauchs. (34)*

Aus der Schrift Über Träume

Träume entstehen dadurch, daß während des Schlafes der unvernünftige Teil der Seele irgendwie empfindlicher wird und eben deswegen durch den Verstand in Bewegung gesetzt wird. (35)*

Aus der Schrift Über die menschliche Natur

(Widerlegung der Unsterblichkeitsbeweise in Platons *Phaidon*.)

Gegen den Beweis aus der Unvereinbarkeit der Gegensätze Kap. 52 ff.

Danach wäre jedes lebende Wesen unsterblich; denn es ist als solches für den Tod unzugänglich: es gibt kein totes lebendes Wesen noch eine tote Seele. So könnte auch das Zusammengesetzte niemals aufgelöst werden; denn es ist für seinen Gegensatz unzugänglich; es wird

also niemals aufgelöst sein, solange es zusammengesetzt bleibt ...

So wären auch die Seelen der Tiere unsterblich, weil sie Leben mitteilen und dem Gegensatz des Mitgeteilten unzugänglich sind; desgleichen die Seelen der Pflanzen; denn auch sie erzeugen körperliches Leben; ja überhaupt jedes natürliche (organische) Wesen. Denn wie sollte es, während es etwas Naturgemäßes leistet, etwas Naturwidrigem zugänglich sein? Ist es dies aber nicht, so geht es niemals zugrunde. Ja alles, was wird, wäre unvergänglich; denn auch das Werden ist für seinen Gegensatz unzugänglich: es gibt kein zugrunde gegangenes Werdendes. Vorschnell ist auch der Schluß, daß, wenn die Seele für den Tod unzugänglich und also unsterblich sei, sie auch unvergänglich sei. Denn danach wäre auch ein Stein unsterblich, der aber nicht unvergänglich ist ...

Ebenso wie das Feuer, solange es besteht, nicht kalt ist, so ist auch die Seele, solange sie besteht, nicht tot; denn sie teilt Leben mit, solange sie besteht. Wenn wir aber auch alles andere beiseite lassen, so bleibt es doch unwiderleglich, daß die Seele begrenzt ist und eine begrenzte Kraft hat. Mag sie immerhin Leben mitteilen und ihrem Wesen nach (vom Körper) trennbar und für den dem mitgeteilten Leben entgegengesetzten Tod unzugänglich sein, für sich genommen wird sie einmal matt werden, in sich selbst erlöschen und zugrunde gehen, ohne daß von außen etwas hinzukommt. (36)*

So ist auch das physische Leben für seinen Gegensatz unzugänglich: denn es ist gar nicht mehr vorhanden, sobald der Tod zu ihm Zugang gewinnt. Ebensowenig ist auch die Kälte für die Wärme zugänglich. Es wäre also

auch das physische Leben unsterblich, so gut als die Kälte niemals warm wird. Und doch geht es zugrunde. Es besteht ferner das Zugrundegehen nicht darin, daß der Tod Zugang gewinnt: kein lebendes Wesen wird auf diese Weise zugrunde gehen. Denn ein lebendes Wesen, zu dem der Tod Zugang gewonnen hat, besteht nicht mehr, sondern, indem es das Leben verliert, ist es tot: der Tod besteht in dem Verlust des Lebens. (37)*

Gegen den Beweis aus der Entstehung der Gegensätze auseinander (Phaid. Kap. 15 ff.):

Wie soll man ein solches Beweisverfahren als stichhaltig anerkennen, wenn doch das Seiende nicht aus dem Untergegangenen entsteht, wie das Untergegangene aus dem Seienden? Wenn ein totes Glied nicht wiederauflebt, wie ein abgeschnittener Finger oder ein ausgeschlagenes Auge, so geschieht das offenbar auch nicht mit dem ganzen Organismus. Auch was auseinander entsteht, ist nur der Gattung nach dasselbe, nicht der Zahl nach. Wenn aus der Nahrung sich Muskeln bilden, so doch nicht Nahrung aus den Muskeln, und wenn ein Pfeil aus Erz und Kohlen aus Holz werden, so doch nicht umgekehrt. Aus jungen Leuten werden alte, aber nicht umgekehrt. Wenn bei Erhaltung des Substrates Gegensätze auseinander entstehen können, so doch nicht nach seiner Vernichtung. Wenn das Werden nicht aufhört, so dauert es doch nur der Gattung nach immer fort, wie es auch bei den künstlichen Dingen der Fall ist.[47] (38)*

Aus der Schrift Über das Gute

Gut ist, was die Kraft zur Vollendung bringt, vermöge der wir in Tätigkeit gesetzt werden. (39)*

ANMERKUNGEN

DIE KYNIKER

1. Antisth. fr. 7: Sathon spöttische Veränderung des Namens Platon mit einem boshaften Stich auf den platonischen Eros. Zu fr. 7 vgl. Lukian, Vit. auct. 18.

2. Antisth. fr. 10 ff.: Nach dem Schriftenverzeichnis bei D. L. 6, 15 ff. gab es 3 Schriften des Antisthenes über Herakles: 1. Der größere Herakles oder über Stärke, 2. Herakles oder Midas, 3. Herakles oder über die Einsicht oder Stärke. Davon waren wohl die erste und dritte Schrift identisch. Die wenigen erhaltenen Reste der einen oder andern Heraklesschrift zuzuweisen, ist ganz unmöglich. Anspielungen auf den Titel ‚Herakles' liegen vor bei Platon, Euthydem 297 C; Theait. 169 B; Krat. 411 A; bei Plut. De E ap. Delph. 6; möglicherweise Entlehnungen bei Dio Chrys. 8, 28—36.

3. Antisth. fr. 16: vgl. Xen. Symp. 8, 14.

4. Antisth. fr. 20: Geier — gefeiert: Versuch einer Nachahmung des griechischen Wortspiels *κόραξ — κόλαξ*.

5. Antisth. fr. 21. 22: Der Kentaur Cheiron galt als der Erzieher des Achilleus, der vermutlich der Jüngling ist, von dem fr. 22 handelt. Unter dem Namen des Hesiodos lief ein altes Lehrgedicht über Erziehung: *Χείρωνος ὑποθῆκαι*. — Der Herakles des Antisthenes scheint mindestens teilweise in Dialogform gehalten gewesen zu sein: vgl. den des Prodikos bei Xen. Mem. II 1, 21 ff. Aus letzterem II 1, 31 (vgl. Hieron 1, 14) scheint das angebliche Antisthenesbruchstück bei Winckelmann fr. inc. 17, S. 53 zu stammen.

6. Antisth. fr. 23: Die Übersetzung dieses Bruchstückes ist von Gildemeister nach dem syrischen Text (Rhein. Mus. 27. 1872, S. 450 f.), abgedruckt bei H. Dittmar, Aischines von Sphettos (Philol. Unters. herausg. von A. Kießling und U. v. Wilamowitz-Möllendorff Heft 21) 1912, S. 304.

7. Antisth. fr. 29: Oibares (ein bei Herodot mehrfach vorkommender Name 3, 85; 6, 33) ist wohl auch der in fr. 25 vorauszusetzende Mitunterredner des Kyros.

8. Antisth. fr. 30: Daß Kyros hier zum ‚Lampenmacher' gestempelt wird, ist wohl eine scherzhafte Anspielung auf den

athenischen Demagogen und Lampenfabrikanten Hyperbolos. Aristoph. Friede 681ff.; Ritter 1303ff.

9. Antisth. fr. 31: Vgl. Xen. Mem. IV 4, 20. Eurip. Androm. 174f.; Aiolos fr. 19; Xanthos Lyd. fr. 28; Herod. 3, 31; Dialex. 2, 15; Vorsokr.[2] S. 245.

10. Antisth. fr. 36a: Vgl. Xen. Symp. 2, 26. Isokr. Hel. 12.

10a. Antisth. fr. 36b: Gegen Antisthenes und die Kynische Bekämpfung des ‚Wahns' (τῦφος) richtet sich Platon Phaidr. 230A; vgl. unten Krates fr. 9 Anm. 52.

11. Zu Antisthenes ‚Erotikos' vgl. Xen. Symp. 4, 56ff.; 8, 5ff.

12. Antisth. fr. 45 ergänzt aus Aisop. fab. 241.

13. Antisth. fr. 48: vgl. Ev. Matth. 13, 25ff.; Luc. 22, 31.

14. Antisth. fr. 43—49: vgl. Xen. Mem. I 2, 9. III 9, 10ff.

15. Antisth. fr. 51: vgl. Xen. Symp. 2, 9 und 10.

16. Antisth. fr. 64: vgl. Ev. Luc. 5, 31f.

17. Antisth. fr. 69: vgl. Oinopides (Gnom. Vat. 743) bei Diels, Vorsokr.[8] I S. 297 Nr. 4.

17a. Antisth. fr. 69a: s. Anm. 5 Ende.

18. Antisth. fr. 82: Das Wortspiel, in dem der Witz liegt, läßt sich im Deutschen nicht genau wiedergeben. Es besteht darin, daß die beiden dreimal wiederholten griechischen Silben ‚καὶ — νοῦ' sowohl Ein Wort bilden können in der Bedeutung ‚neu' (ein neues Büchlein usw.) als auch zwei Wörter in der Bedeutung: ‚und Verstand'.

19. Antisth. fr. 83. Durch den Gleichklang ‚allein — Pein' suchte ich das griechische Wortspiel κοινὴν — ποινήν zu ersetzen. — Das Wort wurde später auch dem Bion zugeschrieben (Diog. L. 4, 48).

19a. Antisth. fr. 90: vgl. Xen. Mem. IV 2, 10.

20. Antisth. fr. 99: vgl. Antiphon fr. 14, 15 S. 230 meiner ‚Vorsokr.'[2].

21. Antisth. fr. 99: vgl. fr. 41, 42.

22. Antisth. fr. 99: vgl. fr. 37—39.

23. Antisth. fr. 99: vgl. fr. 18, 36c und den Anfang des Abschnitts.

24. Antisth. fr. 100: der Unglücklichste: Atreus.

25. Antisth. fr. 100: Der Inhalt der Sokratischen Rede bei Dion 13, 17—28, der sich stark mit dem pseudoplatonischen Dialog ‚Kleitophon' (p. 407ff.) berührt, geht wahrscheinlich auf Antisthenes zurück, und zwar entweder auf den ‚Archelaos' (vgl. § 30) oder auf einen der drei ‚Protreptikoi'.

26. Antisth. fr. 101: Anstrengungen: vgl. fr. 27.

27. Antisth. fr. 101: Epheukranz usw. die Preise bei den Wettkämpfen in Olympia, Delphi, Korinth, Nemea.

28. Antisth. fr. 101: Lust: vgl. fr. 37—39.

29. Antisth. fr. 101: die Verse aus Il. XV 696, 711f.

30. Antisth. fr. 101: Kirke in der Od. X 223ff. Vgl. fr. 89ff.

31. Antisth. fr. 101: Zetes und Kalais Söhne des Boreas und der Oreithyia. Peleus Vater des Achilleus. Jasion steht mit Demeter in Verbindung (Hes. Theog. 969). Kinyras alter Sänger, Stifter des Aphroditekults in Paphos und Vater des Adonis.

32. Antisth. fr. 101: mühselig — Mühsal: im Griechischen *ἄθλιος — ἆθλον.*

33. Antisth. fr. 101: Zu diesem Ausfall gegen die Athleten vgl. Xenophanes fr. 2, Vorsokr.[2] S. 111 und Euripides, Autolykos fr. 282.

34. Antisth. fr. 101: ‚Sophist' heißt Prometheus schon bei Aischylos v. 62, 944.

35. Antisth. fr. 101: ‚Wahn': vgl. fr. 36b.

36. Antisth. fr. 101: Die ganze Rede ist bei Dion dem Diogenes in den Mund gelegt; es spricht aber viel dafür, daß hier eine der Heraklesschriften des Antisthenes benützt ist: vgl. fr. 20—23; zur allegorischen Mythendeutung fr. 89, 98.

37. Diog. fr. 1: Im Griechischen hat das Wort *νόμισμα* die Bedeutung ‚Münze' und ‚Sitte'; vgl. im Deutschen: ‚Geld' und Geltung'.

38. Diog. fr. 5: das Wettschaufeln (*παρορύττειν*) war eine Vorübung der in Olympia auftretenden Athleten. Vgl. Theokrit. 4, 10.

39. Diog. fr. 8: vgl. Demokritos fr. 42; Vorsokr.[2] S. 172.

40. Diog. fr. 34: vgl. das Urteil des Diogenes über Antisthenes bei Dion Chrys. 8, 2 oben S. 17.

41. Diog. fr. 44. 45: vgl. Antisth. fr. 64.

42. Diog. fr. 53: Ich folge der Vermutung von H. Stephanus *πεισθείσῃ* für *πεισάσῃ.*

43. Diog. fr. 57: Diese Ansicht stimmt genau mit der Stofflehre des Anaxagoras überein. Vorsokr.[2] S. 157f. fr. 9—14.

43a. Diog. fr. 63: In Hyrkanien herrschte diese Sitte. Cic. Tusc. I 45, 108.

44. Diog. fr. 67: Anspielung auf den Hippokratischen Spruch: quae medicamenta non sanant, ferrum sanat: quae ferrum non sanat, ignis sanat (den Schiller als Motto über ‚Die Räuber' setzte).

45. Diog. fr. 67: Die Leber als Sitz der Begierden.

46. Diog. fr. 67: Der Vergleich mit den Tieren schon bei Demokritos fr. 8. 22. 23. Vorsokrat.[2] S. 168, 170.

47. Diog. fr. 68: Diogenes hat ein Gespräch mit einem Bekannten angeknüpft, der einen entlaufenen Sklaven sucht. Vgl. Diog. L. 6, 55.

48. Diog. fr. 68: vgl. Matth. 6, 26.

49. Diog. fr. 68: vgl. Anm. 6 zu Antisth. fr. 23.

50. Krates fr. 1: Ich lese v. 2 *περίῤῥυτος*, wie die Vorlage (Od. 17, 172f.) fordert, v. 4 *πόρνης*, wie überliefert ist.

51. Krates fr. 2 und 4: fr. 2, 1—3 und 4, 1—2 sind aus prosaischer Paraphrase rekonstruiert bei Diels, Poet. phil. fr. (1901) S. 219.

51a. Krates fr. 5: Parodie des epikureisierenden Sardanapalspruchs. Anth. Pal. 7, 325.

52. Krates fr. 9: Über Stilpon vgl. S. 41f. — ‚Wahnmann' ‚Übersetzung des auf den *τῦφος* anspielenden Namens Typhoeus, eines von Zeus überwundenen Ungeheuers; vgl. Plat. Phaidr. 230A. — Vorlagen der Parodie: Od. 11, 582. Il. 2, 783; 8, 527. Vgl. auch Plat. Protag. p. 315BC und den Anfang von Schillers ‚Shakespeares Schatten'.

53. Krates fr. 10: Asklepiades und Menedemos, zu der von Phaidon von Elis begründeten elisch-eretrischen Philosophenschule gehörig: Diog. L. 2, 105 und 125ff.

54. Krates fr. 11: Nach Od. 11, 593 ist Vers 1 ergänzt. Einen Mikylos erwähnt Kallimachos Epigr. 25; einen Schuster des Namens läßt Lukian im ‚Hahn' auftreten (1ff.) sowie im Kataplus 14.

55. Krates fr. 13: Der Ausdruck ist entlehnt aus Kritias, Sisyphos fr. 16, Vorsokr.[2] 220.

56. Krates fr. 14: v. 3 und 4 sind bei Diog. L. 2, 25 dem Sokrates in den Mund gelegt; nach neuerer Vermutung (Dümmler) gehören sie vielleicht hierher. Das Bild von der Bühne ist in kynischen Kreisen nicht selten.

57. Krates fr. 16: Die genannten Münzwerte betragen in unserem Geld etwa 800 M., 80 Pf., 24000 M., 4800 M., 40 Pf.

58. Bion fr. 1: Über Archytas, den gelehrten Pythagoreer, vgl. Hor. carm. I 28. Die Bruchstücke s. Diels, Vorsokr.[3] II 322f. Mit dem Ausdruck ‚im höchsten Ton' wird auf seine Studien über das mathematische Verhältnis der Töne angespielt.

59. Bion fr. 2: Bei Stob. 62, 42 (Meineke) ist ‚*Βίωνος*' statt ‚*Δίωνος*' zu lesen.

60. Bion fr. 4: Anspielung auf den Selbstmord des Ajas.

61. Bion fr. 5: vgl. Plat. Phaidon 13 p. 69AB.

62. Bion fr. 12: Ich folge der Vermutung *ἀρετῶν* für das überlieferte *ἐτῶν*.

63. Bion fr. 14: Diog. 4, 48 stellt gegenüber Stob. 4, 88 (‚Unverstand ist ein Hindernis des Fortschritts') die originalere Form des Spruches dar.

64. Bion fr. 19: vgl. Aristippos fr. 10 S. 119.

65. Bion fr. 20: vgl. Hor. sat. II 3, 99f.

66. Bion fr. 21: Auch hier scheint Bion dem Aristippos zu folgen: Diog. L. 2, 79. Vgl. auch den kynisierenden Stoiker Ariston fr. 1.

67. Bion fr. 22: vgl. dazu das Urteil des Eratosthenes bei Strabon 1, 15 p. 24.

68. Bion fr. 23: vgl. ähnliches über Thales bei Platon, Theait. 174A.

69. Bion fr. 24: Auch dieser Spruch (vgl. fr. 20, 21) ist einem Wort des Aristippos ähnlich: vgl. Teles fr. 3.

70. Bion fr. 26: Anspielung auf die in den Eleusinischen Mysterien auf alle Ungeweihten übertragene Strafe der Danaiden. Paus. X 31, 9, 11.

71. Bion fr. 27: Anspielung auf Il. 9, 502f.

71a. Bion fr. 29: vgl. G. A. Gerhard, Cercidaea in Wiener Studien XXXVII S. 23f. Das Bild nachgeahmt von Kerkidas fr. 3 v. 40ff.

72. Teles fr. 1: Ich lege den Text von O. Hense, Teletis reliquiae 1909 zugrunde. — Zum Thema vgl. Xen. Mem. I 7. — Die Worte [ ] eingefügt nach v. Arnim. — Ajas: Anspielung auf Il. 7, 182ff. Ajas erscheint hier aber nicht, wie man gemeint hat, als Typus des scheinbar Tapferen, sondern wird als wirklich tapfer diesem entgegengesetzt. — Die Worte *πολλὰς λήψῃ* (H. S. 4, 14) getilgt mit Crönert.

73. Teles fr. 2: Zum Inhalt vgl. Xen. Mem. II 1, 30ff. Hieron. I 25, 30. Symp. 4, 34ff. = Antisth. fr. 99. — Der Hexameter Parodie zu Jl. 1, 335. — [Schande]: im Text eine Lücke. Ich vermute *ἀτιμίαν*: vgl. nachher *πρὸς τοὺς πόνους μὴ διαβεβλημένον* und *ἀδοξίαν*, zum Gedanken Hesiod Erga 311 und Xen. Mem. II 1, 20. — Zitat des Krates: fr. 4. — Die Worte in [ ] gegen Ende nach Hense und Crönert ergänzt. Die am Schluß noch folgenden z.T. recht fragwürdigen Sokratesanekdoten habe ich weggelassen.

74. Teles fr. 3: Die allegorisch gedeuteten Homerstellen sind: Jl. 22, 414. Od. 7, 160. 1, 189ff. 24, 211f. 11, 582ff. Anders, nämlich als Vorbild der Einfachheit, wird Laertes aufgefaßt bei Teles fr. 6 Stob. 108, 82. — Die Alten: vermutlich sind die älteren Kyniker (Antisthenes, Diogenes) gemeint. — Zur Nichtbenutzung des Reichtums vgl. Aesop. fab. 412. Antiphon fr. 16. Vorsokr.[2] S. 230f. — Phorkidensage: Apollodor. Bibl. II 4, 2. — Die Worte in [ ] nach Cobet ergänzt. — Zu diesen Nahrungssitten vgl. Xen. Anab. I 4, 9. Herod. I 216. III 99. IV 26. Dialexeis 2, 13f. — Mittel — Besitz, besitzen — benützen zum Ausdruck des Wortspiels *χρήματα — κτήματα*. — ‚mit Ruhe' (?): das überlieferte *οὕτως*, das auf *εὐλύτως* zurückweisen würde, kann kaum richtig sein; vielleicht *ἡσύχως*. — Ptolemaios: der König von Ägypten mochte in der hellenistischen Zeit, wie früher der Perserkönig, als das populäre Ideal des Glücklichen gelten: bei ihm konnte man also auch sein Glück machen. Gemeint ist entweder Ptolemaios II. Philadelphos 285—246 oder Ptolemaios III. Euergetes 246—221. — Manes, ein dem Diogenes entlaufener Sklave. Diog. L. 6, 55; vgl. Diog. fr. 68. — Philemon: Komiker fr. 201 (Kock). — Der Hexameter: Theognis 109. — ‚Als Knabe' usw.: vgl. fr. 5. — Die Verse ungenaues Zitat aus Eurip. Herakles 637f. — ‚Dann ein Haus': ich lese mit Jakobs *δόμον* statt des überlieferten *δύο*. — ‚Selbst die Könige': vgl. Antisth. fr. 99. — Krates: fr. 14.

75. Teles fr. 4: Theognis: v. 605. — ‚In dem gegenwärtigen Krieg': vielleicht der Chremonideische (263 v. Chr.), was Teles aber aus seiner Quelle (Bion?) übernommen haben kann. — Sophokles: ungenaues Zitat aus Oid. tyr. 62ff. — Euripides: Hik. 873f.

76. Teles fr. 5: Stilpon: vgl. S. 41 f. Phoinix: ungenaues Zitat aus Jl. 9, 479ff. — Themistokles: vgl. Plut. de exs. 602 A. Apophth. reg. et duc. 185 F. — Hippomedon: verbannt 241 v. Chr., dies also terminus post quem für die Abfassung der Schrift. — Philemon: vgl. Anm. 74. — Sokrates: ähnlich Ps.-Plat. Axiochos 368 DE. — Aristippos: Das Wort wird auch dem Anaxagoras zugeschrieben. Diog. L. 2, 11. — Polyneikes: Eurip. Phoin. 1447 ff. — Der folgende Vers: fr. adesp. 281; die nächsten Eurip. Phoin. 1451 f. — Von Hunden verzehrt: vgl. Diog. fr. 63. — Die Worte in [ ] sinngemäß ergänzt. Ägypter: Herod. 2, 136.

77. Teles fr. 6: Der Schauspielervergleich auch fr. 2. — Laertes: Od. 1, 189 ff; 24, 211 ff., anders gedeutet fr. 3. — Der angeführte Hexameter aus einem unbekannten Gedicht. Vgl. Ps.-Aristot. de virt. et vit. p. 186, 10. — Das Bild vom Seemann auch fr. 2.

78. Teles fr. 7: Vgl. Ps.-Platon, Axiochos 336 D ff., wo ganz ähnliche Betrachtungen dem Sophisten Prodikos in den Mund gelegt sind (fr. 4 Vorsokr.² S. 192) und Antisthenes fr. 55a. — Die Euripidesverse am Schluß schon fr. 3 angeführt: s. Anm. 74

79. Teles fr. 8: ‚ohne Rückgrat'; wörtlich: ohne Rippen (ἄπλευρος). — Die Verse aus einer Tragödie (Euripides?) fr. adesp. 548 Nauck.² — Lakonische Frauen: eine dritte Anekdote derart habe ich ausgelassen. Die Worte in [ ] ergänzt. — Stilpon: s. S. 41 f. — ‚Einem andern — zusprechen zu dürfen [?]': hier ist der Text in Unordnung und der Sinn nur vermutungsweise wiedergegeben. — Nach ‚erwiesen hast' folgt im Text eine unzulänglich überlieferte Andeutung eines Sokratesworte, das bei Xen. Mem. I 1, 8 steht, das aber hier den Zusammenhang stört. Es ist wohl ein Glossem. — Zu dem Zitat gegen Ende vgl. Cic. ad Quint. fratr. I 2, 12. Seneca, Ep. 85, 33 und Cons. ad Marc. 6, 3. Aristides, Or. Rhod. II p. 75 (Keil). Max. Tyr. disp. 40, 5.

80. Phoinix fr. 2: In v. 5 lese ich mit Crusius *νηστείην*.

81. Phoinix fr. 2: Am Schluß Umkehrung des im entgegengesetzten Sinn geläufigen Sprichworts *ὥσπερ λίθον ζῆν*: Plato Gorg. 492 E; 494 A. Das ganze Gedicht erhalten auf dem Papyrus Heidelbergensis 310 Bd. III Z. 74—97, herausgegeben von G. A. Gerhard (1909). Zu Phoinix fr. 1 vgl. Gerhard, Ein hellenistischer Jambos in Wiener Studien XXXVIII (1916) S. 35 ff.

82. Leonidas fr. 2: v. 11f. in der Überlieferung verdorben. Ich versuche mit Benutzung von Heckers Konjektur *οἷόν τε ψι-λώθρῳ* einen Sinn herzustellen.

83. Kerkidas fr. 2: v. 1 Zitat aus Epicharmos fr. 12 (Diels). Text in Oxyrhynchus-Papyri VIII (1911) S. 20ff., wozu v. Arnim, Wiener Stud. 34 (1912) S. 1ff.

84. Kerkidas fr. 3: Anspielung auf Jl. 8, 69f. und 22, 209f.

84a. Kerkidas fr. 3: vgl. Bion fr. 29 und Anm 71a.

84b. Kerkidas fr. 3: Die Schlußworte des Gedichts sind unsicher. Vielleicht: „ihr werdet . . . wieder ausspeien".

85. Oinomaos fr. 1: Anspielung auf einen delphischen Orakelspruch bei Herodot 1, 47. Angeredet ist Apollon.

86. Oinomaos fr. 1: Kleomedes siegte in Olympia 486 v. Chr. Vgl. Paus. VI 9, 6ff.

87. Oinomaos fr. 2: vgl. Paus. X 19, 3.

88. Oinomaos fr. 2: Nach dem zweiten *οὐ μόνον* muß *φαλληνοῖς* verschrieben sein für *καρήνοις*, das als Teil den Gegensatz zum Ganzen (*αὐτοῖς τοῖς Διονυσίοις*) bilden muß.

89. Oinomaos fr. 2: 30000 Götter: Anspielung auf Hesiod, Erg. 252f.

90. Oinomaos fr. 2: Anspielung auf Od. 17, 487.

91. Oinomaos fr. 2: in *τυφεδών* (eigtl. Fackel) steckt eine Anspielung auf den von den Kynikern verpönten *τῦφος* (Wahn).

92. Oinomaos fr. 3: Herodot 7, 148.

93. Oinomaos fr. 3: Hier sind die Atome Demokrits gemeint. Vorsokr.[2] S. 62, 168f.

94. Oinomaos fr. 3: Es wird auf Phoin. 18 (*δαιμόνων βίᾳ*) angespielt.

95. Oinomaos fr. 3: In der Dindorfschen Ausgabe des Eusebios (Praep. ev. 1867) S. 297 Z. 20 muß es statt *αὐτὰ ἄλλα* heißen: *αὐταὶ ἄλλα*.

DIE KYRENAIKER

1. Aristippos fr. 1: vgl. Eurip. Bacch. 918f.

2. Aristippos fr. 1: vgl. Eurip. Phoin. 499—502 (nach Protagoras).

3. Aristippos fr. 5: Umdeutung eines Homerverses Od. 4, 392. Gell. XIV 6, 5.

4. Aristippos fr. 10: Das ‚*ἔχω, οὐκ ἔχομαι*' soll sich zunächst auf Aristippos' Verhältnis zu der Hetäre Laïs bezogen haben.

4a. Aristippos fr. 18: *ἀνθρωπισμός* = humanitas kommt hier erstmals vor.

5. Aristippos fr. 20: Anspielung auf Od. 18, 321 ff., wo übrigens Polydora nicht vorkommt.

6. Aristippos fr. 22: erwähnt bei Teles fr. 5.

DIE MEGARIKER

1. Stilpon fr. 1: Das Bruchstückchen steht in den von Sakkelion entdeckten Demosthenesscholien (Bulletin de corr. héll. I 151). Der Text berichtigt von Th. Gomperz im Rhein. Mus. 32 (1877) S. 477 ff.

2. Alexinos fr. 1: vgl. Cic. de nat deor. III 8, 21—9, 23.

DIE ELISCH-ERETRISCHE SCHULE

1. Phaidon fr. 2: Die im Text gegebene Form der Erzählung hält Th. Gomperz (Griech. Denker[3] 1912 II S. 537) für den Wortlaut des phädonischen Dialogs, der vermutlich ihre Quelle ist. Sie steht noch bei Cicero de fat. 5, 10; Tusc. IV 37, 80 u. a. Vgl. Scriptores physiognomici Graeci et Latini rec. R. Förster I pg. VIII ss., besonders X, 1.

2. Menedemos fr. 5: Bion: vgl. S. 24 ff.

3. Menedemos fr. 6: vgl. Stob. 5, 123.

AISCHINES

1. Aischines fr. 18: vgl. hierzu Hippias fr. 2 Vorsokr.[2] S. 200. Weiteres über Thargelia bei Plut. Per. 24. Anonymus de mul. 11. Etym. magn. Suidas, Hesych s. v. — Heinrich Dittmar, Aischines von Sphettos (Philol. Unters. herausg. von A. Kießling und U. v. Wilamowitz-Möllendorff Heft 21) 1912.

2. Aischines fr. 28: Daduchos d. h. Fackelträger hieß der zweite unter den vier vornehmsten Priestern der eleusinischen Mysterien. Das Amt war in der Familie des Kallias erblich.

3. Aischines fr. 32: ein halber Obolos etwa 6 Pf.

4. Aischines fr. 34: Ischomachos und sein Hauswesen wird in Xenophons ‚Oikonomikos' cap. 8 ff. geschildert.

1. Speusippos fr. 1: Über Parmenides vgl. Vorsokr.[2] S. 39f., 123ff.

2. Speusippos fr. 3: d. h. $1+2+3+4=10$.

3. Speusippos fr. 3: Hierzu denke man sich die nebenstehende Figur nach Diels, Vorsokr.[3] I 304.

4. Speusippos fr. 3: Die eingeklammerten Worte fehlen im griechischen Text und sind ergänzt nach P. Lang, De Speusippi Academici scriptis (Bonn 1911) S. 56f.

5. Speusippos fr. 10: vgl. hierzu Ev. Matth. 1, 18—25.

6. Speusippos fr. 12: Vielleicht ist hier an Demokritos gedacht: vgl. fr. 26 (Diels). Nach Aristoteles Kat. 1 verstand Speusipp unter ‚homonym' z. B. Tier vom wirklichen wie vom gemalten gesagt, unter ‚synonym' z. B. Lebwesen, das den Menschen sowohl wie das Rind bezeichnet.

7. Xenokrates fr. 10: Hades d. i. der Unsichtbare. Abgelehnt wird diese sprachlich richtige Ableitung des Namens von Platon, Kratylos 403A, 404BD. — R. Heinze, Xenokrates 1892.

8. Xenokrates fr. 23: Die Stelle stammt aus einer Schrift des X. „Über Platons Leben"; er scheint sich aber selbst diese Lehre angeeignet zu haben.

9. Xenokrates fr. 27: Dies scheint sich nur auf die Planeten zu beziehen.

10. Xenokrates fr. 36: vgl. Römer 8, 19ff.

11. Xenokrates fr. 40: vgl. Heraklit fr. 105 Vorsokrat.[2] S. 125.

12. Xenokrates fr. 41: vgl. Speusippos fr. 31.

13. Xenokrates fr. 42: vgl. Matth. 5, 28.

14. Polemon fr. 5: vgl. Xenokrates fr. 3.

15. Krantor fr. 5: Jl. 14, 216f.

16. Krantor fr. 5: Verse aus Eurip. Phoin. 558 und El. 944.

17. Krantor fr. 5: Verse aus Euripides Telephos fr. 714 (Nauck[2]).

18. Krantor fr. 9: Diesen Sinn verlangen die bei Plut. cons. ad Ap. 25 S. 114C unmittelbar folgenden Worte und die Stelle cap. 19 S. 111E: „Wie? Trauern die, welche Verstorbene betrauern, um ihrer selbst willen oder wegen der Dahingeschiedenen?" Vgl. M. Pohlenz, De Ciceronis Tusc. disp. (Goettingen 1909) S. 18, 2.

1. Theoprastos fr. 6: Etymologischer Beweis: Anaphe von *ἀναφαίνεσθαι* erscheinen, Delos von *δῆλος* sichtbar.

2. Theophrastos fr. 6: Lücke im überlieferten Text bei Philo de aet. mundi 24 (Diels, Doxographi Graeci S. 488, 15).

3. Theophrastos fr. 6: Gemeint sind die Stoiker, besonders Zenon.

4. Theophrastos fr. 6: Der Text steht hier noch nicht ganz fest: Diels, Doxographi 489, 3.

5. Theophrastos fr. 6: Rhegion = das Abgebrochene, Abgerissene.

6. Theophrastos fr. 6: Euripides, Chrysippos fr. 839 (Nauck²) am Ende. Zum Inhalt vgl. Vorsokr.² S. 50ff., 156ff.

7. Theophrastos fr. 6: Theophrastos hatte auch eine eigene Schrift ‚Über Erfindungen' verfaßt (Diog. L. V 47). Vgl. Vorsokr.² S. 98f. 215.

8. Theophrastos fr. 7: Über Hiketas vgl. Einleitung S. 60.

9. Theophrastos fr. 9: Der hier beginnende Abschnitt stand im 5. Buch der Physik (= dem 2. der Psychologie) des Theophrastos.

10. Theophrastos fr. 9: vgl. fr. 3.

11. Theophrastos fr. 9: vgl. Aristoteles de an. III 4f.

12. Theophrastos fr. 10: vgl. Vorsokr.² S. 62 und 169f. fr. 13—20.

13. Theophrastos fr. 10: Lesart nach Diels, Fragmente der Vorsokr.³ II S. 45, 8.

14. Theophrastos fr. 11: Silphion, eine bei Kyrene in Nordafrika massenhaft wachsende Pflanze.

15. Theophrastos fr. 11: Auf der inhaltlichen Übereinstimmung dieses letzten Satzes mit Theophr. de sens. 66 (Diels, Vorsokr.³ II S. 44, 13) beruht die Zuweisung des Bruchstücks an ihn durch Blaß. Hibehpapyri ed. Grenfell-Hunt (London 1906) I Nr. 16 S. 62f. Eine Schrift über ‚Wasser' oder Gewässer wird erwähnt bei Ath. II p. 41 und Diog. L. V 45.

16. Theophrastos fr. 13: Text des Bruchstücks nach ‚Theophrasti de prima philosophia libellus' ed. H. Usener. Index Schol. Bonn. 1890/91.

17. Theophrastos fr. 13: Euripides Aiolos fr. 21. Ich lese: *κατ' Εὐριπίδην.*

18. Theophrastos fr. 13: Polemik gegen Demokritos Theorie vom leeren Raum; vgl. Vorsokr.² S. 63 und 168 fr. 5. 6.

19. Theophrastos fr. 13: Der Text ist an dieser Stelle unsicher.

20. Theophrastos fr. 14: vgl. Geschichten von schwitzenden Götterbildern wie Plutarch, Koriolan 38.

21. Theophrastos fr. 17: Herodot 8, 55.

22. Theophrastos fr. 19: vgl. hierzu De caus. plant. III 18, 1.

23. Theophrastos fr. 20: Anaxagoras fr. 7—9 Vorsokr.[2] S. 50ff. 156f.; Diogenes von Apollonia Vorsokr.[2] S. 53f. 160ff.; Kleidemos, ein wenig bekannter, ebenfalls vorsokratischer Philosoph, den Theophrastos noch mehrmals, Aristoteles met. II 9 erwähnt.

24. Theophrastos fr. 21: Es ist die Mimosa asperata L. Vgl. Hugo Bretzl, Botanische Forschungen des Alexanderzuges (Leipzig 1903) S. 127.

25. Theophrastos fr. 22: Ich lese mit Bretzl (S. 225. 348f.) *ἐλάτην* statt *ἐλάαν* (Wimmer). Zu den Akklimatisationsversuchen des Harpalos, eines Statthalters Alexanders d. G., Bretzl S. 234ff. 351ff.

26. Theophrastos fr. 23: Es wird hier die Mangrovevegetation des persischen Golfs geschildert: auf der Insel Kishm in der heutigen Straße von Ormus, der ihr nördlich vorgelagerten Küste (Karmanien) und auf der Insel Bahrein (Tylos) im südwestlichen Teil des persischen, von Theophrastos ‚arabisch' genannten Golfs. Die beiden beschriebenen Gattungen der Mangrove sind die Avicennia officinalis L. und die Rhizophora mucronata Lam. Vgl. Bretzl S. 23ff. und 319ff. Ihm folgte ich IV 7, 5 in der Annahme der von Keil vorgeschlagenen Verbesserung *πυξίον* für das überlieferte *πᾶσιν*.

27. Theophrastos fr. 24: Pflanzenschlaf der Tamarindus indica L. Bretzl S. 21 und 121ff.

28. Theophrastos fr. 30: Zitat aus Empedokles fr. 78, 8: Vorsokr. S. 155.

29. Theophrastos fr. 27—31: Diese Bruchstücke sind aus des Porphyrios Schrift ‚De abstinentia' herausgelöst worden von Jakob Bernays, Theophrastos Schrift über Frömmigkeit. Berlin 1866.

30. Theophrastos fr. 33: „Den König": wahrscheinlich Philippos Arrhidaios, der Halbbruder Alexanders d. G. Die Szene spielt im Jahr 319 v. Chr. Zugrunde gelegt ist der Text der Ausgabe der philologischen Gesellschaft zu Leipzig (1897) S. 63ff.

31. Theophrastos fr. 34: Vgl. Antiphons ‚Kunst der Tröstung' Vorsokr.[2] S. 100.

32. Theophrastos fr. 38: Menand. Monost. 725 bei Plut. de fort. 1.

33. Theophrastos fr. 45: vgl. Demokritos fr. 89—91. Vorsokr.[2] S. 178f.

34. Theophrastos fr. 61: Text bei F. Bock, Aristoteles Theophrastus Seneca de matrimonio. Leipziger Studien zur Klass. Philologie XIX (1899) S. 60ff. Vgl. Demokritos fr. 130—133. Vorsokr.[2] S. 182f.

35. Aristoxenos fr. 1: Hier scheint der Text in Unordnung zu sein: vielleicht ist nach τοῦ μὴ αἰσθάνεσθαι eine Lücke anzunehmen.

36. Aristoxenos fr. 8: Anspielung auf die Opferung der Iphigenie in Aulis.

37. Aristoxenos fr. 8: Diese Erzählung bildet die geschichtliche Grundlage der bei Hyginus (fab. 257) phantasievoll ausgeschmückten Erzählung, die Schiller in der „Bürgschaft" dichterisch bearbeitete.

38. Aristoxenos fr. 9: vgl. Platon, Phaidon Kap. 36.

39. Straton fr. 4: Aus der Formulierung bei Plut. adv. Col. 14, 3 verkürzt. Vgl. E. Zeller, Phil. der Griechen[3] II 2 S. 905, 2.

40. Straton fr. 12: In Herons Vorrede zu seiner Pneumatik liegt ein verkürzter Auszug aus Stratons Schrift ‚Über den leeren Raum' vor, wie H. Diels gezeigt hat: Über das physikalische System des Straton. Sitzungsberichte der K. Preuß. Ak. d. W. zu Berlin. 1893. Erster Halbband. IX S. 99—127. Diels Text ist hier zugrunde gelegt. An der bezeichneten Stelle ist die Uberlieferung verderbt.

41. Straton fr. 12: Ich halte die von Diels S. 126 Z. 19 gestrichenen Worte τοῦ ὕδατος für unentbehrlich.

42. Straton fr. 12: S. 126 Z. 28 ist überliefert κατὰ χύσιν d. h. „gemäß dem Einguß". Dies scheint nur verschrieben aus dem bei Straton besonders beliebten κατὰ φύσιν „naturgemäß" oder „normaler Weise"; vgl. Diels S. 116.

43. Straton fr. 12: Die Worte „die Wärme" hat im Dielsschen Text S. 127 Z. 2 Th. Gomperz, Griech. Denker III S. 454, wie mir scheint, mit Recht ergänzt.

44. Straton fr. 12: Gemeint ist die Wirkung des elektrischen Schlages, der vom Zitterrochen durch den Dreizack in der Hand des Fischers sich bis zu diesem selbst fortpflanzt. Gomperz, Griech. Denker III S. 391. Diels a. a. O. S. 108 und 113, der auf Du Bois-Reymonds Inanguraldissertation verweist: Quae apud veteres de piscibus electricis extant argumenta. Berlin 1843.

45. Straton fr. 25: Ich halte die Lesart *αἰσθήσεων* für richtig.

46. Straton fr. 29: Ich folge hier der Textverbesserung Zellers Ph. d. G.[3] II 2 S. 917, 2.

47. Straton fr. 36—38: Olympiodori philosophi scholia in Platonis Phaedonem. Ex libris scriptis edidit Christoph. Eherh. Finckh. (Heilbronnae 1847) S. 150. 191. 186.

QUELLENÜBERSICHT

(D. = Diogenis Laertii de vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri decem.)

ANTISTHENES

1	Epikt. Diss. 1, 17
2	D. 6, 3
3	Schol. zu Aristot. p. 256
4	Arist. Met. 7, 3
5	Arist. Met. 4, 29
6	Epikt. Diss. 1, 17
7	Schol. zu Aristot. p. 66. 68
8	Philod. de piet. 7a. 29ff.
9	Theodoret. Graec. aff. cur. I p. 713
10	D. 6, 104
11	D. 6, 105. 12
12	D. 6, 11
13	D. 6, 103
14	D. 6, 13
15	Philo, quod omnis prob. liber p. 869
16	D. 6, 105
17	D. 6, 12
18	D. 6, 11
19	Plut. de vit. pud. p. 536
20	D. 6, 4
21	Eratosth. Katast. 40
22	Proklos in Plat. Alkib. p. 98
23	Them. de virt. 23
24	D. 6, 2
25	Epikt. Diss. 4, 5
26	D. 6, 7
27	D. 6, 11
28	D. 6, 7
29	Aristid. or. 26, 18
30	Dion Chrys. 15, 22
31	Ath. V 220C
32	Schol. zu Plat. Ap. 18B
33a	Ath. XII 534C
33b	Proklos in Plat. Alk. p. 114
33c	Plut. Alk. 1
34	Ath. V 216C
35	Ath. XIII 589E
36a	Ath. XI 784C
36b	Clem. Al. Strom. II 130, 7
36c	D. 6, 6
37a	Euseb. pr. ev. 15, 13
37b	Ath. XII 513A
37c	Stob. 29, 65
38	Stob. 6, 2 und 18, 27
39	Maxim. p. 49
40	Clem. Aex. Strom. II 107, 2
41	D. 6, 11
42	D. 6, 11
43	D. 6, 11
44	Stob. 45, 28
45	Aristot. Pol. 3, 13
46	D. 6, 11
47	D. 6, 8
48	D. 6, 6
49	D. 6, 5
50	Stob. 49, 47
51	D. 6, 12
52	D. 6, 11
53	Stob. 8, 14
54	D. 6, 8
55	Plut. De Stoic. rep. 14
55a	Demetr. de eloc. 261
56	D. 6, 5
57	Epikt. Diss. 3, 24
58	D. 6, 11
59	D. 6, 11
60	Stob. 4, 19
61	D. 6, 5
62	Plut. de util. ex inim. p. 89 B
63	D. 6, 4
64	D, 6, 5
65	Stob. 4, 406
66	Theon. Prog. 5, 45
67	Stob. 4, 407
68	D. 6, 9
69	D. 6, 5
70	D. 6, 5
71	Stob. 10, 42
72	Stob. 3, 46

73	Stob. 1, 30
74	D. 6, 7
75	D. 6, 6
76	Stob. 50, 11
77	Plut. Lyk. 30
78	D. 6, 1
79	D. 6, 1
80	D. 6, 4
81	Stob. 82, 8
82	D. 6, 4
83	D. 6, 3
84	D. 6, 4
85	Clem. Alex. Protr. VII 75, 3
86	D. 6, 4
87	D. 6, 5
88	D. 6, 6
89	Dion Chrys. 53, 5
90	Xen. Symp. 3, 6
91	Xen. Symp. 4, 6
92	Schol. zu Od. 1, 1
93	Schol. zu Od. 5, 211. 7, 257
94	Schol. zu Od. 9, 525
95	Schol. Ven. zu Il. 11, 636
96	Schol. Lips. zu Il. 15, 123
97	Schol. Ven. zu Il. 23, 65
98	Ps.-Sokrates Epist. 1
99	Xen. Symp. 34ff.
100	Dion Chrys. 13, 19f. 27f.
101	Dion Chrys. 8, 15f. 20f. 24—28. 30f. 33. 35.

DIOGENES

1	D. 6, 20
2	Clem. Al. Strom. II 119, 6
3	Theod. Hyrt. Ep. 17
4	D. 6, 35
5	D. 6, 27
6	D. 6, 43
7	Stob. 4, 86
8	Stob. 6, 38
9	D. 6, 24
10	Stob. 22, 41
11	Stob. 7, 18
12	D. 6, 70f.
13	D. 6, 71
14	D. 6, 44
14a	Epikt. Diss. I 24, 7
14b	Epikt. Diss. I 24, 7
1	D. 6, 51
16	Stob. 6, 4
17	Stob. 6, 53
18	D. 6, 4
19	D. 6, 47
20	D. 6, 50
21	Stob. 10, 46
22	Stob. 10, 59
23	Stob. 95, 11
24	Stob. 93, 35
25	Stob. 1, 32
26	D. 6, 51
27	D. 6, 68
28	D. 6, 73
29	D. 6, 64
30	D. 6, 63
31	Stob. 109, 71
32	D. 6, 55
33	D. 6, 65
34	D. 6, 64
35	D. 6, 75
36	Stob. 24, 14
37	D. 6, 28
38	D. 6, 37
39	D. 6, 51
40	D. 6, 38
41	D. 6, 60
42	D. 6, 55
43	Stob. 13, 27
44	Stob. 13, 25
45	D. 6, 63
46	D. 6, 65
47	D. 6, 64
48	D. 6, 60
49	D. 6, 63
50	D. 6, 72
51	D. 6, 72
51a	Epikt. Diss. I 24, 6
52	D. 6, 72
53	D. 6, 72
54	D. 6, 49
55	D. 6, 50
56	D. 6, 69
57	D. 6, 73

58 D. 6, 73
59 D. 6, 43
60 Plut. de aud. poët. 4
61 D. 6, 68
62 Dion Chrys. 6, 18
63 Stob. 123, 11
64 D. 6, 64
65 D. 6, 37
66 Stob. 29, 92
67 Dion Chrys. 6, 21ff.
68 Dion Chrys. 10, 9ff. 14ff. 28ff.

KRATES

1 D. 6, 85
2 Clem. Al. Strom. II 121, 1
3 Ath. IV 158B
4 Stob. 1, 98
5 D. 6, 86
6 D. 6, 92
7 Jul. or. VI 199C
8 Anth. Pal. 10, 104
9 D. 2, 117
10 D. 2, 126
11 Plut. De vit. aer. al. 7 p. 830C
12 Greg. Naz. de virt. 234. 242f.
13 Stob. 116, 31
14 Stob. 97, 31
15 D. 6, 98
16 D. 6, 86
17 D. 6, 86
18 D. 6, 92
19 D. 6, 93
20 D. 6, 93
21 Stob. 5, 63
22 Stob. 97, 27
23 Stob. 5, 52
24 Stob. 15, 10
25 Ant. Mel. I 29 p. 877
26 Maximus 27 p. 876
27 Gnom. Vat. 381
28 Stob. 14, 20
29 Gnom. Vat. 382
30 Stob. 4, 52
31 Gnom. Vat. 383

METROKLES

1 D. 9, 65
2 D. 9, 65

MONIMOS

1 Stob. 93, 96
2 Joh. Dam. 2, 88

BION

1 D. 6, 42
2 Stob. 62, 42
3 Philodem. de ira 15, 25ff.
4 Philodem. de ira 15, 12
5 Gnom. Vat. 162
6 D. 4, 51
7 D. 4, 48
8 D. 4, 48
9 D. 4, 48. 4, 51
10 D. 4, 48
11 Stob. 66, 5
12 D. 4, 48
13 D. 4, 50
14 D. 4, 50
15 D. 4, 48. Stob. 93, 34
16 Stob. 105, 56
17 Stob. 91, 32
18 D. 4, 50
19 D. 4, 50
20 D. 2, 77
21 Plut. De educ. lib. 10 p. 7D
22 Stob. 4, 54
23 Stob. 80, 3
24 D. 4, 49
25 D. 4, 48
26 D. 4, 50
27 Clem. Al. Protr. 4, 56
28 Plut. de ser. num. vind. 19 p. 561C
29 Philo, de post. Cain. 46

TELES

1 Joh. Dam. 1, 47
2 Stob. 5, 67
3 Stob. 97, 31
4 Stob. 95, 21
5 Stob. 40, 8

6 Stob. 108, 82
7 Stob. 98, 72
8 Stob. 108, 83

MENIPPOS

1 Ath. XIV 664E
2 D. 6, 29

PHOINIX

1 Ath. XII. 530E
2 Pap. Heid. 310

POSEIDIPPOS

1 Stob. 98, 57

LEONIDAS

1 Anth. Pal. 7, 67
2 Anth. Pal. 7, 472

KERKIDAS

1 D. 6, 76
2 Stob. 4, 42f.
3 Oxyrh. Pap. VIII Nr. 1082, 1

OINOMAOS

1 Euseb. proep. ev. 5, 34
2 Euseb. praep. ev. 5, 36
3 Euseb. praep. ev. 6, 7

ARISTIPPOS

1 Sext. Emp. adv. math. 7, 191
2 D. 2, 93
3 D. 2, 93
4 D. 2, 86
5 Plut. Strom. 9
6 Epiphan. adv. haeres. 3, 23
7 D. 2, 87f.
8 D. 2, 90
9 Stob. 17, 18
10 D. 2, 75
11 D. 2, 92
12 Stob. 94, 32
13 Demetr. de elocut. 296
14 D. 2, 91
15 Ael. var. hist. 14, 7
16 D. 2, 91
17 D. 2, 69
18 D. 2, 70
19 D. 2, 71
20 D. 2, 79
21 D. 2, 91
22 Stob. 40, 8
23 D. 2, 68
24 D. 2, 68
25 D. 2, 80
26 Stob. 37, 25
27 Stob. 19, 6
28 Stob. 20, 63
29 Stob. 84, 19
30 Stob. 49, 18
31 Stob. 49, 22
32 Xen. Mem. II 1, 8ff.

ARISTIPPOS DER JÜNGERE

1 Euseb. praep. ev. XIV 18, 32

THEODOROS

1 D. 2, 98ff.
2 Stob. 119, 16
3 Plut. De tranqu. an. 5 p. 467B

ANNIKERIS

1 Clem. Al. strom. II 130, 7
2 D. 2, 96f.

HEGESIAS

1 D. 2, 93ff.

EUKLEIDOS

1 Stob. 6, 65
2 Euseb. praep. ev. XIV 17, 1
3 D. 2, 106
4 D. 7, 161
5 D. 2, 107
6 Stob. 84, 15

EUBULIDES

1 Cic. Ac. 2, 96
2 Lukian, Vit. auct. 22
3 D. 7, 82
4 D. 7, 187

DIODOROS KRONOS

1 Aristot. Met. 1, 3
2 Cic. de fat. 17
3 Epikt. Diss. II 19, 1
4 Sext. Emp. adv. math. 10, 85
5 Sext. Emp. adv. math. 10, 347

STILPON

1 Schol. zu Demosth. (s. A. 1)
2 Plut. adv. Col. 23 p. 1120 A
3 D. 2, 19
4 D. 2, 19
5 Sen. Ep. I 9, 1

ALEXINOS

1 Sext. Emp. adv. math. 9, 108

PHAIDON

1 Theon. Progymn. 2, 74
2 Joannes Cassianus Conlat. XIII 5, 3
3 Julian, Ep. 59
4 Sen. Ep. 94, 41

MENEDEMOS

1 D. 2, 134
2 D. 2, 135
3 Cic. Acad. II 42, 129
4 Plut. de virt. mor. 2 p. 440 E
5 D. 2, 135
6 D. 2, 136

AISCHINES

1 Max. Tyr. 13, 6
2 Dem. Phal. de interpr. 205
3 Prisc. Inst. gr. 18, 30
4 Ath. XIV p. 656 F
5 Aristid. or. 46, 285
6 Cic. Tusc. III 32, 77
  Aug. civ. dei 14, 8
7 Ox. Pap. XIII 1608, 1
8 Ox. Pap. XIII 1608, 4
9 Ox. Pap. XIII 1608, 5—7
  Arist. or. 46, 285
  Arist. or. 46, 221 f.
10 Arist. or. 46, 285
11 Cic. Tusc. III 32, 77
12 Arist. or. 45, 17
13 Prisc. Inst. gr. 18, 296
14 Max. Tyr. 38, 4
15 Anon. de mul. 8
16 Max. Tyr. 38, 4
17 Ath. V 220 B
18 Philostr. Ep. 73
19 Schol. zu Plat. Menex. 235 E
20 Philostr. Ep. 73
21 Plut. Per. 32
22 Schol zu Plat. Menex. 235 E
23 Prisc. Inst. gr. 18, 303
24 Cic. de inv. I 31, 51
25 Xenoph. Oik. 3, 14
26 Xenoph. Mem. II 6, 36
27 Ath. V 220 B
28 Plut. Arist. 25
29 Epist. Socr. 6
30 Joh. Dam. II, 13, 23
31 Plut. de aud. poët. 4 p. 39 B
32 Ath. V 220 A
33 Prisc. Inst. gr. 18, 189
34 Plut. de cur. 2 p. 516 C
35 Maximus Conf. loc. comm. 679 C
36 Stob. (ed. W.-H.) II 8, 26

SPEUSIPPOS

1 D. 9, 23
2 Clem. Alex. Strom. II 4, 19
3 Jamblich. Theol. arithm. 61, 8
4 Ath. II 61 C
5 Phot. II 88
6 Ath. VII 308 D
7 Ath. VII 324 F
8 Ath. VII 329 F
9 Ath. IX 369 B
10 D. 3, 2
11 Apul. de Plat. 1, 2
12 Simpl. zu Arist. Kat. 1
13 Sext. Emp. adv. math. 7, 145
14 Procl. in Eucl. El. I p. 179, 8
15 Joan. Philop. ad Aristot. An. post. 2, 13

16 Arist. Met. 7, 2
17 Arist. Met. 12, 7
18 Aristot. Met. 14, 4
19 Stob. Ecl. I 2, 29
20 Cic. nat. deor. I 13, 32
21 Stob. Ecl. I 41, 32
22 Theophrast fr. 12
23 Arist. Met. 13, 6
24 Arist. Met. 14, 5
25 Plut. Quaebt. Plat. VIII 4, 3
26 Schol. ad Arist. de caelo 1,10
27 Olympiodor. ad Plat. Phaed. 98, 10
28 Philodem. de piet. 7 b, 1 ff.
29 Clem. Al. Strom. II 22, 133
30 Cic. Tusc. V 10, 30
31 Plut adv. Stoic. 13
32 Arist. Eth. Nic. 10, 2
33 Macrob. Sat I 17, 7
34 Anth. Plan. 31

XENOKRATES

1 Clem. Al. Strom. II 24, 1
2 Alex. Aphrod. p. 819, 37
3 Clem. Al. Strom. VII 32, 9
4 Porphyr. de abst. 4, 22
5 Sext. Emp. adv. math. 7, 16
6 Sext. Emp. adv. math. 7, 14
7 Porphyr., in harm. Ptol. p. 213 ff.
8 Porphyr., in harm. Ptol. p. 193
9 Plut. quaest. conv. VIII 9, 3
10 Aët. plac. I 7, 30
11 Cic. nat. deor. I 13, 34
12 Plut. quaest. Plat. 9, 1
13 Plut. de def. or. 12
14 Plut. Is. et Os. 26
15 Aët. plac. I 3, 23
16 Prokl. ad Plat. Parm. V 136
17 Arist. Met. 7, 2
18 Aët. plac. I 22, 2
19 Arist. de lin. insec. 968 a
20 Aët. plac. I 17, 3
21 Aët. plac. I 13, 3
22 Plut. adv. Col. 9
23 Simpl. ad Arist. Phys. 8, 1
24 Plut. de an. procr. 3
25 Schol. zu Il. 11, 40
26 Plut. de fac. lun. 29
27 Aët. plac. I 15, 1
28 Cens. de die nat. 4, 3
29 Arist. de an. 1, 2
30 Nemes. de nat. hom. 30
31 Theodoret. cur Gr. aff. 5, 19
32 Lact. de opif. dei 16
33 Arist. de an. 1, 4
34 Theodoret. cur Gr. aff. 5, 23
35 Aët. plac. IV 5, 1
36 Clem. Al. Strom. V 87, 3
37 Olympiodor in Plat. Phaed. 62 B p. 66
38 Sext. Emp. adv. math. 11, 3
39 Clem. Al. Strom. 2, 22
40 Arist. Top. 2, 6
41 Plut. adv. Stoic. 13
42 Ael. var. hist. 14, 42
43 Plut. de rect. rat. aud. 2
44 Plut. de virt. mor. 7
45 Galen. hist. phil. 8

POLEMON

1 Stob. Ecl. I, 2, 29
2 D. 4, 18
3 Cic. de fin. II, 11, 34
4 Clem. Al. Strom. II 133, 7
5 Clem. Al. Strom. VII 32, 9
6 Plut. ad princ. inerud. 3, 3

KRANTOR

1 Procl. in Tim. 85
2 Plut. de an. procr. in Tim. 3
3 Plut. de an. procr. in Tim. 1
4 Plut. de an. procr. in Tim. 2 f.
5 Sext. Emp. adv. math. XI 51 ff.
6 Plut. cons. ad Ap. 3
Cic. Tusc. III 6, 12
7 Plut. cons. ad Ap. 6
8 Plut. cons. ad Ap. 27
9 Plut. cons. ad Ap. 25
10 Plut. cons. ad Ap. 14
Cic. Tusc. I 48, 115

THEOPHRASTOS

1 Simpl. in Arist. Phys. 1b
2 Simpl. in Arist. Phys. 5b
3 Simpl. in Arist. Phys. 201
4 Simpl. in Arist. Phys. 149b
5 Procl. in Tim. 176
6 Philo, de aet. mund. 23ff.
7 Cic. Ac. pr. II 39, 123
8 Schol. Ap. Rhod. II 1248
9 Themist. de an. 91
10 De sens. 61ff.
11 Hibeh-pap. I 16
12 De igne 3ff.
13 Metaphys. 1ff.; 18f.; 28ff.; 34
14 Caus. pl. V 4, 3f.
15 Hist. pl. I 1, 1
16 Hist. pl. II 1, 1
17 Hist. pl. II 3, 1ff.
18 Hist. pl. II 6, 6
19 Hist. pl. II 8, 4
20 Hist. pl. III 1, 1ff.
21 Hist. pl. IV 2, 11
22 Hist. pl. IV 4, 1
23 Hist. pl. IV 7, 4ff.
24 Hist. pl. IV 7, 8
25 Ath. VII 317
26 Phot. Bibl. 278
27 Porphyr. de abst. II 5f.
28 Porphyr. de abst. II 7f.
29 Porphyr de abst. II 12ff.
30 Porphyr de abst. II 20ff.
31 Porphyr de abst. III 25
32 Stob. 3, 50
33 Char. 8
34 Ath. XIII 567A
35 Ath. XII 543F
36 Cic. Tusc. V 9, 24
37 Plut. de cup. div. 8
38 Cic. Tusc. V 9, 25
39 Plut. Cons. ad Ap. 6
40 Ath. XII 511C
41 Aspas. Schol. zu Aristot. Ethik (Class. Journ. 29,45)
42 Olympiod. zu Plat. Phil. 269
43 Plut. Per. 38
44 Stob. Ecl. II 6, 14
45 Stob. 31, 10
46 Stob. 12, 19
47 Stob. 38, 43
48 Stob. 19, 12
49 Marc. Aur. 2, 10
50 Sen. de ira 1, 14
51 Plut. Agis 2
52 Apoll. Hist. mir. 49
53 Ath. XIV 624A
54 Plut. Symp. I, 5, 2
55 Ath. XI 465B
56 Ath. X 429A
57 Stob. 84, 14
58 Plut. Cat. min. 37
59 Gell. I 3, 23ff.
60 Plut. frat. am. 20
61 Hieronym. adv. Iov. 47f.
62 Stob. 37, 21
63 Plut. Arist. 25
64 Stob. 85, 7

EUDEMOS

1 Eth. 1, 1
2 Eth. 7, 14
3 Eth. 7, 15

DIKAIARCHOS

1 Cic. Tusc. I 10, 21
2 Nemes de nat. hom. 68
3 Plut. plac. phil. V 1, 4
4 Cic. de div. II 51, 105
5 D. 1, 40
6 Phot. Bibl. cod. 37 p. 8a
7 Porphyr. de abst. IV 1, 2
8 Plin. H. N. II 16
9 Plut. an sen. g. r. 26

ARISTOXENOS

1 Stob. 10, 67
2 Stob. 5, 70
3 Stob. 43, 49
4 Stob. 79, 45
5 Stob. Ecl. I 6, 18
6 Marc. Cap. 9, 92
7 Strabo I 2, 3
8 Jambl. Vit. Pyth. 233
9 Cic. Tusc. I 10, 19

DEMETRIOS PHAL.

1 Polyb. Exc. Vat. 29, 6c

STRATON

1 Procl. in Tim. 242E
2 Cic. Ac. II 38, 121
3 Cic. nat. deor. I 13, 35
4 Plut. adv. Col. 14, 3
5 Sext. Emp. Pyrrh. 3, 33
6 Stob. Ecl. 1, 10
7 Epiph. adv. haer. 3, 33
8 Plut. plac. V 4, 3
9 Sen. qu. n. 6, 13
10 Stob. Ecl. 1, 18
11 Stob. Ecl. 1, 18
12 Heron, Pneum. prooim.
13 Stob. Ecl. 1, 14 [145ff.
14 Stob. Ecl. 1, 23
15 Stob. Ecl. 1, 24
16 Epiph. adv. haer. 3, 33
17 Stob. Ecl. 1, 28
18 Stob. Ecl. 1, 8
19 Simpl. 187a
20 Simpl. 187a
21 Simpl. 187b
22 Simpl. 187b
23 Simpl. 168a
24 Simpl. 191a
25 Simpl. 225a
26 Simpl. 225a
27 Plut. sol. an. 3, 6
28 Plut. plac. 4, 23
29 Plut. fr. de an. 1, 4
30 Sext. adv. math. 7, 350
31 Plut. plac. 4, 5
32 Epiph. adv. haer. 3, 33
33 Stob. Ecl. 1, 52
34 Tert. de an. 43
35 Plut. plac. 5, 2
36 Olymp. Schol. in Plat. Phäd. p. 150
37 Olymp. Schol. in Plat. Phäd. p. 191
38 Olymp. Schol. in Plat. Phäd. p. 186
39 Stob. Ecl. 2, 80

INHALT

	Seite	Seite
Vorwort	1	—
Sokrates und die hellenistische Philosophie	5	—
DIE SOKRATISCHEN SCHULEN		
DIE KYNIKER		
Antisthenes	9	79
Diogenes	17	98
Krates	21	111
Metrokles	23	116
Monimos	23	116
Bion	24	116
Teles	26	119
Menippos	27	146
Menedemos	29	—
Kynisierende Dichter: Phoinix, Poseidippos, Leonidas, Kerkidas	29	147
Der Kynismus der Kaiserzeit: Demetrios, Demonax, Oinomaos, Peregrinos Proteus, Dion von Prusa, Julianus	31	153
DIE KYRENAIKER		
Aristippos	34	163
Aristippos der jüngere	37	169
Theodoros	38	169
Annikeris	39	170
Hegesias	39	171
DIE MEGARIKER		
Eukleides	40	172
Eubulides	41	173
Diodoros Kronos	41	174
Stilpon	41	176
Alexinos	42	177

	Seite	Seite
DIE ELISCH-ERETISCHE SCHULE		
Phaidon	43	178
Menedemos	44	179
Aischines	45	180
DIE AKADEMIE		
Platon und die Organisation der Akademie	49	—
DIE ALTE AKADEMIE		
Speusippos	51	192
Xenokrates	52	199
Polemon	55	209
Krates	56	—
Krantor	56	209
Eudoxos	59	—
Herakleides Pontikos	59	—
DIE PERIPATETIKER		
Aristoteles und die Systematisierung der Wissenschaften	61	—
Theophrastos	63	214
Eudemos	73	260
Dikaiarchos	73	262
Aristoxenos	74	266
Demetrios von Phaleron	75	270
Straton	75	270
Kritolaos	78	—
Anmerkungen	281	—
Quellenübersicht	295	—

GEDRUCKT BEI OSCAR BRANDSTETTER IN LEIPZIG

Von WILHELM NESTLE erschien:

DIE VORSOKRATIKER. 5. Tausend.

Wochenschrift für Klassische Philologie: Nestle hat eine Auswahl unter den alten griechischen Denkern und ihren Fragmenten getroffen. Er hat ferner ihre Fragmente in eine bestimmte Ordnung gebracht, indem er dabei von dem Gesichtspunkte einer gewissen inhaltlichen Zusammengehörigkeit ausging, bei Bruchstücken ein kühnes, schwieriges Unternehmen, aber für den Leser, den Nestle vor Augen hat, wertvoll und an sich ein Zeugnis eindringenden und selbständigen philosophischen Urteils.

Allgemeines Literaturblatt: Auch wer die „Fragmente der Vorsokratiker" in der berühmten Ausgabe von Hermann Diels besitzt, muß diese vorzügliche Edition von Nestle haben, schon darum, weil hier die metrischen Partien in Versen wiedergegeben werden. Die poetischen Stücke stehen bei Diels nur in Prosa. Auch sind Reste der Sophisten übertragen, die bei Diels unübersetzt sind. Ein Musterstück historisch-philosophischer Darstellung und Deutung ist die prächtige Einführung von lebendiger Wirkungskraft, straff im Zusammenhang, mit der Festigkeit geübten Denkens und geschrieben in dem scharf geschliffenen Stil des echten Philosophen.

Berliner Philologische Wochenschrift: Zur Einführung in das Verständnis der Fragmente ist eine Einleitung vorausgeschickt, die sich vorzüglich eignet, allen, die ohne das Rüstzeug gelehrter Forschung eine Anschauung von jener Frühzeit des philosophischen Denkens gewinnen wollen, als Hilfsmittel zu dienen. Aber auch der Fachmann wird diese Einleitung mit Genuß lesen und seine Freude haben an der lichtvollen und scharf umrissenen Zeichnung. Einen besonderen Vorzug hat dieser Abriß vor vielen Veröffentlichungen ähnlicher Art: er ist nicht aus den landläufigen Handbüchern geschöpft, sondern beruht überall auf voller Vertrautheit mit den Fortschritten der einschlägigen Spezialforschung und auf sorgfältigen Spezialstudien.

Deutsche Reichspost: Übertragung und Einführung sind vortrefflich und trotz ihrer Allgemeinverständlichkeit von wissenschaftlichem selbständigen Wert; sie geben dem Laien Gelegenheit, in die Vorhallen der Philosophie einzudringen, die noch mit ewig junger Kraft auf unser modernes Denken anregend wirkt, auf der das ganze antike Philosophiegebäude ruht.

DIE NACHSOKRATIKER. 2 Bde. (Erscheint im Frühjahr 1923)

Inhalt: Die Epikureer / Die Stoiker / Die Skeptiker / Die neue Akademie / Die jüngeren Skeptiker / Die hellenistisch-jüdische Philosophie / Die Neugythagereer / Die Neuplatoniker

AESCHYLOS, Prometheus. Übertragen von Alexander von Gleichen-Rußwurm.

AESCHYLOS, Die Orestie. Übertragen von Alexander von Gleichen-Rußwurm.

ARISTOPHANES, Die Vögel. In deutsche Reime gebracht von Hans Erich Owlglaß.

CATULLUS, Gedichte. Übersetzt von Walter Amelung. Mit einer Einleitung von Fr. Spiro und Abbildungen antiker Denkmäler.

UNTERREDUNGEN MIT EPIKTET. In Auswahl übertragen von Joseph Grabisch.

EPIKURS LEHRE. Herausgegeben von Alexander v. Gleichen-Rußwurm.

HIPPOKRATES, Erkenntnisse. Ausgewählt, übertragen und auf die moderne Heilkunde vielfach bezogen von Theodor Beck.

MARC AUREL, Selbstbetrachtungen. Übersetzt von Otto Kiefer. 9. Tausend.

PINDAR, Siegeslieder. In Auswahl übertragen von Carl August Boethke.

PLINIUS und seine Naturgeschichte in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Dargestellt von Friedrich Dannemann.

SAPPHO, Ihre Fragmente. Übertragen und zu einem Lebensbild verbunden von Bernhard Steiner. Mit 6 Tafeln.

DIE SCHRIFT VON DER WELT (Aristoteles). Übertragen von Wilhelm Capelle.

SENECA, Sentenzen. In Auswahl übertragen von Karl Preisendanz.

SOPHOKLES, Antigone. Übertragen von Walter Amelung.

XENOPHON, Das Gastmahl. Verdeutscht von Benno von Hagen.

XENOPHON, Erinnerungen an Sokrates. Übertragen von Otto Kiefer.

EUGEN DIEDERICHS VERLAG IN JENA

PLATON / DIALOGE

Übertragen von

R. KASSNER, O. KIEFER und K. PREISENDANZ

Apologie. Kriton. 7. Tausend.

Jon. Lysis. Charmides. 4. Tausend.

Euthyphron. Laches. Hippias. 4. Tausend.

Gorgias. Menon. 4. Tausend.

Protagoras. Theaitetos. 4. Tausend.

Gastmahl. Phaidros. Phaidon. 26. Tausend.

Alle drei Werke sind auch einzeln zu haben

Staat. 9. Tausend.

Parmenides. Philebos. 4. Tausend.

Timaios. Kritias. Gesetze X. 4. Tausend.

Pester Lloyd: Diese Ausgabe von Plato ist ein kostbares Gut; Bereicherung der Sprache, Klassizität im deutschen Ausdruck und der feine Schmelz der platonischen Dialoge, die sonnige Weise attischer Beredsamkeit erreichen hier ihre Höhe. Als ich diese Übersetzung las, kam mir ein Wort Kuno Fischers in den Sinn: „In Stunden der Not und der seelischen Bedrängnis wünsche ich mir einen platonischen Dialog als Tröster herbei".

Als Einführungsband zur Platonausgabe erschien:

M. WUNDT, PLATONS LEBEN UND WERK

Zeitschrift für Bücherfreunde: Wundt hat diese schwierige Aufgabe äußerst geschickt gelöst. Er geht aus von der Kulturlage, die Platon bei seinem Auftreten in Athen vorfand: dem Materialismus weiter Kreise der Bevölkerung und dem skeptischen Blendwerk der Sophisten, schildert die Bedeutung Sokrates für diese Zeit, aber mehr noch zukunftweisend für Platon und dringt dann an der Hand der Dialoge, die sich in seiner schönen Darstellungsform wie kostbare Perlen an einer Schnur aufreihen, immer tiefer in dessen Denken ein. Das ethische, das erkenntnis-theoretische, das religiöse, schließlich das ästhetische, sozial-philosophische und pädagogische Problem treten dem Leser in der platonischen Lösung klar vor Augen. Wie ein wundervoller Organismus wächst der gewaltige Gedankenbau des großen Griechen empor.